

Nishida Kitarô, interprète de Henri Bergson (1)¹⁾

L'élan et la durée.

Michel DALISSIER

ENGLISH SUMMARY

Nishida Kitarô's (1870–1945) approach to Henri Bergson's (1859–1941) philosophy represents a striking feature of the reception of French philosophy in Japan during the Taisho period. But while Bergson's ideas were famous in the early years, Nishida rapidly came to criticize two of his main notions: "l'élan" and "la durée".

The first term has to be understood from its active and emptying expression: the "snapping out" (*Einschnappen*); otherwise we cannot energetically justify how the élan can "jump", "command", and "create". We need to probe deeper into the source of this emptying operation.

The second expression has to be understood in terms of "unification" (統一 *tôitsu*) of being and nothingness, and not simply as a flow of being and time; otherwise we cannot logically understand why duration is at the same time constant and changing. It is thus necessary to explore the genuine significance of the idea of unification itself.

The interpretations of the Japanese philosopher allow us to deepen our understanding of Bergson, through a particular emphasis put on his discussion of "time" and "differentiation".

Key Words: Bergson, Nishida, durée, élan, nothingness.

Introduction.

Kuki Shûzô déclare de la philosophie française, qu'elle est investie d'un «esprit de finesse». Nishida surenchère: elle possède «quelque chose d'unique»²⁾. Il n'est pas inutile de rappeler ici que l'ancien professeur d'allemand à l'université Gakushuin, avant de s'adonner à la lecture du grec ancien pour pouvoir fonder sa «logique du lieu» contre Aristote, consacre de longues années à l'apprentissage du français, afin de lire Biran, Boutroux, Bréhier, Descartes, Gilson, Lachelier, Montaigne, Pascal, Poincaré, Ravaisson, Tarde³⁾, mais aussi De Broglie, Durkheim, Espinas, Valéry, Proust. Pourquoi sera-t-il pourtant d'abord le lecteur de son contemporain, Bergson (1859–1941), dont il semble bien éloigné à plus d'un point de vue, ne serait-ce que celui du style? Quittant rapidement Kanazawa et son emploi d'enseignant pour devenir professeur à l'université de Kyôto, il dévore-si l'on omet la philosophie

anglosaxonne-presque exclusivement la philosophie allemande: Kant, Fichte, Hegel, Schelling, les Néo-kantiens, et Husserl. Alors pourquoi Bergson?

Première partie. L'élan et la durée.

I. 1. Une ambition démesurée?

Il n'est pas douteux que l'ouvrage clé concernant le rapport entre les deux penseurs est *Intuition et réflexion dans l'éveil à soi*⁴⁾. Assurément, l'approche de ces 44 sections, rédigées de 1915 à 1917, se révèle peu aisée quant à la saisie des motivations comme des enjeux.

Mais l'éclairage bergsonien vient ici justement dissiper les ténèbres. D'un point de vue structurel, il convient de remarquer avant toute chose que ce «second» ouvrage prend pour modèle une certaine lecture de *Matière et mémoire* de Bergson, écrit auquel Nishida a consacré un cours dès 1914-1915, à partir d'une traduction allemande⁵⁾. Les analogies sont flagrantes: examen d'un «système pur» qui prépare celui d'un «système expérimental», reprise de la plupart des schémas, de l'analyse de la «lumière rouge» du «cerveau» et du «corps», des métaphores de la «réfraction» optique, de la «grossesse», de la «photographie», du «cinématographe», des «nébuleuses», théorie des «images», de la «durée pure» et de l'«élan vital». Toutefois, d'un point de vue doctrinal, c'est plus essentiellement le point de départ problématique du livre qui en appelle à un dialogue avec les thèses bergsoniennes⁶⁾. D'un point de vue herméneutique, le manuel de philosophie de 1911, «recherche»⁷⁾ encore scolaire et systématique⁸⁾, cède la place, en passant par un recueil d'essais intermédiaire, à un traité d'histoire de la philosophie et de «spéculation»⁹⁾, qui se propose un projet *unifiant* qui apparaîtra grandiose ou démesuré d'ambition. Il ne s'agit plus tant d'exposer une ou des philosophies (française, allemande) que de les «interpréter»¹⁰⁾. Le «but» de Nishida est clairement proclamé: «unifier», à partir d'un «fondement profond», deux philosophies aussi réfractaires l'une à l'autre que le néokantisme et le bergsonisme, sur la base d'une interprétation nouvelle de Fichte¹¹⁾. Ici, le projet herméneutique d'englobement des «points de vue», ou des «positions» (立場 *tachiba*) de pensée se radicalise. Rappelons qu'il était engagé dès la *Recherche sur le bien*, et illustré par des références disparates, parfois incompatibles, à des doctrines scientifiques et philosophiques. Son apothéose viendra avec la topologie mise en place à partir de 1926. Un autre passage¹²⁾ précise: a) le «sens nouveau donné» à Fichte consiste d'abord à «entrer en pensée» dans la «conscience de soi». C'est ensuite que l'on pourra penser l'unification des perspectives b) bergsonienne de la «durée pure», et c) néokantienne des «anticipations de la perception».

a) L'interprétation de Fichte est la suivante. D'abord, la «conscience de soi» (自覚 *jikaku*), dans la *Tatbandlung* (事行 *jikô*)¹³⁾ est saisie dans un *mouvement* (la *Handlung*, l'action 行), qui va de la «pensée» au «fait» 事 : elle s'oppose à l'aspect «statique» du «fait» (*Tatsache*), donné empirique à partir duquel remonte la déduction transcendante chez Kant. La *Tatbandlung* constitue l'«auto-développement» d'un «système auto-éveillé», une sorte d'anti-monade¹⁴⁾. Ensuite, l'auto-position du Moi est le déroulement d'une action unifiante (*ketsugô*), dont il est à la fois le «sujet» et l'«objet», l'«acte» et le «produit», la pensée et le fait¹⁵⁾, dont l'être n'est pas le produit, mais le «dépôt»¹⁶⁾. Voilà le sens nouveau: la *Tatbandlung* réalise une «union de la pensée et de la perception» au niveau d'une «exigence» d'unification¹⁷⁾. Celle-ci s'éprouve dans la «sensation transcendante» (先験的感覚 *sengentekikankaku*), qui «avance en se développant elle-même». Ainsi, nous sentons directement la «ligne droite», en tant qu'elle est une «exigence» intuitive représentative de la pensée des nombres; nous «anticipons» l'analyse dès le stade de l'arithmétique.

b) Venons-en à Bergson. Ce qui est transcendentement senti dans la *Tatbandlung* fichtéenne, pour Nishida, c'est le «véritable temps», qui s'apparente (nous verrons plus loin la limitation capitale que subira ce rapprochement) à la «durée pure» (純粹持続 *junsuijizoku*) de Bergson. Ce temps est celui de l'«auto-développement» du système auto-éveillé, qui «avance en se développant soi-même» (自身を発展し行く), qui dure, qui «devient» (なる *naru*) «durée pure». Le «fondement profond» est ici l'acte 行, plus profond que l'être, qui n'en constitue que le dépôt.

Pour anticiper sur la suite, toute la problématique nishidienne consistera à se demander si un tel «dépôt» n'en arrive pas à boucher la «source» de l'écoulement bergsonien, «tourbillon» bouillonnant de l'être, source certes «embouteillée à sa sortie» par l'opacité conceptuelle comme le montrait Bergson¹⁸⁾, mais peut-être plus profondément encore «ouverture» radicale par laquelle s'échappe le réel, que le philosophe français aurait laissé impensée.

Durer, c'est donc se glisser, «rentrer en pensée» (入れて考へる *irete kangaeru*) dans l'acte de développement lui-même, nager avec la «vague» même qui nous fait agir. Cette unification n'est pas l'«union statique»¹⁹⁾ avec une chose, mais consiste à s'unifier avec la marche même de l'unité qui s'intègre elle-même, se prévioie elle-même. Ainsi, se glisser dans le mouvement de la «conscience de soi» fichtéenne, c'est en saisir le déroulement intime, c'est se mettre à *durer*, c'est devenir un «durer».

c) Il reste un aspect à expliquer: la référence à l'«anticipation» (予料 *yôryô*) et à l'union des perspectives bergsonienne et néokantienne. Le «véritable temps» (眞の時 *shin no toki*) est temporalité de l'unification; il ne réalise pas un écart, ne naît pas d'une *distance* entre

l'anticipant et l'«événement» anticipé, mais sourd du développement même du système auto-éveillé. Pas de perspective «temporelle» sans la «compaction»²⁰⁾ primordiale du temps dans la durée, sans l'unité de la durée au cours de son «avancée en développement». Ce qui dure «s'agrandit» en «retournant à son fondement»²¹⁾, en ce sens que son fondement est toujours relancé en avant, afin qu'il puisse durer, glisser sans cesse à l'intérieur de soi-même.

D'où la référence au néokantisme. *Kant* soutient que le *Verstand* peut, à certaines conditions, anticiper la sensation dans la grandeur intensive, sous le spectre de la graduation. *Hermann Cohen* voit plutôt en cela l'anticipation propre au *Denken*, dans son développement unificateur qui réclame une intuition. *Nishida* fonde ce développement même dans celui de la «réalité effective» (現実 *genjitsu*), comme «sensation transcendante». *Anticiper* ce n'est donc pas prévoir l'«après» à partir de l'«avant», mais se glisser de manière sensible dans l'acte de développement même de la phénoménalité, rejoindre l'écoulement même de la durée pure, qui s'anticipe elle-même. Sous l'égide de Fichte, repensé en termes d'unification, les perspectives de Bergson et Cohen s'unifient puisque dans l'acte, durer c'est s'anticiper soi-même. L'aspect déjà topologique du titre même de l'ouvrage en est justifié: intuition («bergsonisme»²²⁾) et réflexion (néokantisme) dans (に 於 ける *niokeru*) l'éveil à soi (Fichte).

Trois objections se présentent ici à l'encontre de l'ambition nishidienne.

- 1) Pour Bergson, s'anticiper, c'est perpétuer son être²³⁾. Or, au niveau du «temps véritable», il y a déperdition d'être, puisque s'anticiper c'est *perdre* son être pour le retrouver transformé. Le «fondement profond» n'est-il pas un «pur néant» : comment alors en parler?²⁴⁾ Est-ce vraiment la «durée» qui fournit une base conceptuelle suffisante à la réinterprétation nishidienne? (I. 2 & I. 3)
- 2) L'auto-anticipation du «temps véritable» dans son écoulement constitue ici un *retour à soi*. Or la durée n'est-elle pas essentiellement irréversible? (II. 1-II. 3)
- 3) Bergson aurait-il accepté cette interprétation de sa pensée en termes d'unification? Ne condamne-t-il pas au contraire une telle notion? (cf. appendice)

I. 2. Elan et Happement

Tentons de répondre à la première question. Un tel «défaut» d'être va correspondre à l'idée d'un néant générateur de la réalité. Ici ce sont très clairement les perspectives de l'élan vital bergsonien et du happement lippsien qu'il convient de mettre en perspective.

Le «retour au fondement» constitue le point de déséquilibre selon lequel la réalité «se réalise», «s'incorpore», selon une «hiérarchisation»²⁵⁾ effective du réel, orientée selon l'idée

d'une unité croissante. Cette concrétisation, ce perfectionnement sont animés par un «élan» (躍進／エラン *yakushin/eran*). Son élanement est rendu possible par une «énergétique»²⁶⁾ qui procède de l'«étant» (τό *ôv/ens*), non pas au «non-étant» (μὴ *ôv/nihil*), mais au «néant relatif», que constitue l'unification du «on + *mê on*». Un tel néant peut être dit «relatif» en ce sens d'abord que la conception d'un «néant absolu» n'apparaîtra que plus tardivement chez Nishida, et ensuite qu'il s'agit d'un néant relatif non pas à l'être (c'est le *mê on* qui est relatif, négativement, à l'être), mais à l'*addition* même de l'être et du non-être.

L'unité de l'élan, par delà sa «différenciation»²⁷⁾, se trouve ainsi «tendue» entre ces deux pôles, ontique, et ontique + méontique, qui maintiennent comme une *différence de potentiel* entre «une unité de plus haute dimension» (高次的統一 *kôjitekitôitsu*), et une unité «basse». Le néant relatif constitue ainsi l'«arrière-plan» (背景 *haikai*) de toute unité et de toute chose, plongés ainsi dans un perpétuel devenir; non pas ce «devenir, étant substantiel»²⁸⁾ qu'on trouve chez Bergson, mais un devenir *interdit* d'être, y compris de manière réversible, comme de manière irréversible, d'être seulement passé ou futur. Ainsi, du fait de la possibilité même de la répétition, le «déséquilibre» de la réalité précipitée dans le néant relatif n'est pas une irréversibilité: il y aura un devenir du passé.

La «différence de potentiel» entre le néant relatif et l'être définit un mouvement de «complétion» permanent, que Nishida conceptualise au moyen de la notion de «happement» (躍入 *yakunyû/Einschnappen*)²⁹⁾ reprise à Théodore Lipps (1851–1914)³⁰⁾, et évoquée à côté de celle de l'«élan». Le «happement» désigne le vide nécessaire à l'effectuation d'un mouvement, d'une action, d'une réalisation; il aspire ce qui aspire à sa complétude³¹⁾. Cette notion inspirera également plus tard Miki Kiyoshi (1897–1945)³²⁾. Nishida n'aura de cesse de la repenser dans le sens d'une «néontologie» de l'évidement. Par contraste, sa méditation de l'élan le conduira sur le chemin de la notion tardive d'«intuition dans l'agir»³³⁾. Pour Bergson, le mouvement de la «pointe» de l'épée de l'escrimeur entraîne l'«action pure» toute entière, se propageant rétrospectivement au travers des parties du corps comme un seul élan divisé, contre la perspective philosophique qui reconstruit *a posteriori* le mouvement. L'escrimeur est tout entier déséquilibré par l'«enrichissement»³⁴⁾ ontologique du mouvement.

Mais ce qu'il convient d'expliquer, c'est ce glissement du mouvement, ce fracas de son effondrement en lui-même qui déséquilibre l'agir: comment le mouvement peut-il «entraîner» l'acte? Comment, alors que Bergson cherche bien à penser: «une production qui prend forme selon une pleine continuation de soi, et non pas selon une négation, une production *qui n'est pas tirée par un manque ou un néant*»? Et de fait l'idée d'une «traction»

d'être hante mystérieusement son œuvre.³⁵⁾ Plus généralement, Merleau-Ponty note qu'il y a là un «vitalisme raffiné»: «Le rapport de l'élan vital à ce qu'il produit n'est pas pensable il est magique». Pourquoi donc cet élan qui transite l'élan? Qui pourrait bien le faire «commencer»? En quel lieu méditer l'attirance même de cette «espèce d'attraction», de cet «attrait» qui semble paradoxalement se confondre avec le «mouvement *commencé*» lui-même³⁶⁾, attirance qui sous-tend, met en tension la réalité bergsonienne? Comment échapper à la «coupure inintelligible» qui s'introduit ici?³⁷⁾ Pour Nishida, qui reconsidère à ce niveau une opération qui n'apparaissait que comme une réduction chez Bergson³⁸⁾, c'est le «happement» du néant qui suscite l'action et son déséquilibre en «pointe», en avant d'elle-même, qui opère la jonction.

Toutefois, élan et happement, bondissement et accueil en soi-même, «aspiration à... [un être, jamais au néant]»³⁹⁾ et aspiration dans... [un néant], élargissement s'enrichissant et vide se creusant, ne constituent pas seulement deux «aspects» d'une même réalité. Comme toujours chez Nishida, l'un des deux prend le devant sur l'autre, en ce qu'il exprime mieux la «force unifiante» que constitue la réalité⁴⁰⁾. C'est le happement qui rend possible, dans l'autre sens, le «saut» (飛躍 *hiyaku*) de l'élan, sautellement qu'il faut concevoir tout aussi bien en direction de l'avenir dans la perception que du passé dans la mémoire⁴¹⁾, bond qui fait rentrer élastiquement d'une «position» sensitive, perceptive, intellectuelle, à une autre au sein du réel, «de dimension plus élevée» (高次の *kôjiteki*), dans le sens du «retour en direction du fondement concret»⁴²⁾. Le «saut» opère une autodétermination effective propre à un «système auto-éveillé» considéré, il libère de l'enfermement au sein d'une «position» donnée: par exemple la nécessité d'utiliser de nouveaux nombres, de passer à une autre forme de «quantité», d'unifier algèbre et analyse⁴³⁾.

Le néant relatif placé «en tête» happe l'être placé «en queue», précipite l'élan de l'«auto-détermination»⁴⁴⁾, et réalise ainsi l'unification englobante des deux «points de vue». L'énergétique du retour au fondement impose une situation pour ainsi dire «explosive» du présent, bancal, déséquilibré, happé par le néant relatif. Le présent porte la déflagration non différée ou esquivée de la réalité dans son éveil à soi. L'unité est à elle-même sa propre genèse, et ne passe pas tout d'un coup du néant absolu à l'être, mais à chaque instant de l'être au néant relatif. On notera ici la proximité de certaines idées bergsoniennes. D'abord, celle de l'«explosif», qui manifeste le mode de développement de l'évolution créatrice, auquel répond la «propulsion» de l'élan, et la «chaleur» de la vie de l'esprit. Ensuite, l'idée d'un Dieu comme création perpétuelle, inachevée, selon l'image de l'«écrivain»⁴⁵⁾. Toutefois, ce qui fait cette «perpétuité», aux yeux de son lecteur japonais, ce n'est pas le passage de la durée, mais

une nécessité unificatrice éternelle qui transcende le temps.

Nous saisissons ainsi plus clairement pourquoi ce dernier ne se limite pas à parler de l'«élan», ni de l'«élan *vital*»⁴⁶⁾, mais insiste avant tout sur la «*pointe* de l'élan vital»⁴⁷⁾, en laquelle s'allume le feu de la «volonté absolue». En termes topologiques, la «pointe» désigne le lieu d'un point dont l'être comme ponctualité est refusé, qui s'étend, s'écoule, se dilue dans la «désubstantialisation» qui lui donne la forme même de son élanement, un peu comme la «crête» d'une vague d'être au sein d'un océan de néant⁴⁸⁾; l'être y est comme chauffé à blanc et susceptible d'une déformation en pointe, «rougi» pour se trouver refondu, pour reprendre une image bergsonienne⁴⁹⁾. Nous «touchons» (触る *sawaru*) ici à la source jaillissante, qui anime l'assaut propre à l'«exigence». L'élan vital, en sa pointe, signifie le retour de la «connaissance» à sa pure nature opératoire, la réinitialisation de toute perspective à celle du départ, du «à partir de» (から *kara*). Pour user d'un jargon plus tardif, aucune chose n'est définitivement «produite». Auto-éveillée, elle représente toujours un «à partir de ce qui est produit en direction de ce qui produit»⁵⁰⁾.

C'est en ce sens qu'il convient de comprendre le concept d'une «limite» (極限 *kyôkugen*) qui soit en même temps une «extrémité». Contre l'idée d'une inconnaissable infinité de points en puissance comme divisibilité dans l'espace, plus proche de celle de l'«infiniment mobile» bergsonien⁵¹⁾, celle de l'extrémité-limite constitue une «infinité actuelle»⁵²⁾, en pointe, qui ne peut *jamais* être atteinte, qu'Aristote refuse⁵³⁾, et que Nishida cherche à repenser chez Dedekind comme «auto-détermination de l'expérience». Par exemple, les côtés de ce «système auto-éveillé» que constitue le «polygone» «poussent» pour ainsi dire dans un «élan» latéral, pour rejoindre la forme limite du «cercle», «point de vue» supérieur qui «l'englobe et le fonde»⁵⁴⁾, comme s'il était animé d'une «vie» unificatrice propre. En tant qu'extrémité aiguisée, pointue, relancée, la «limite» assure essentiellement une «transition». C'est ainsi qu'est interprétée la «pointe» de l'«élan vital» ou de la «durée»⁵⁵⁾: la limite est une pointe élanée vers son dépassement, elle dure. L'élan n'est ni un «mouvement» motivé, ni une vitesse, ni du «temps», mais une «mobilité» sans motif⁵⁶⁾, un «effort», une accélération, une perpétuation du mouvement, une «reprise d'élan», un «s'élancer, avoir de l'élan»: il est de part en part durée⁵⁷⁾.

1.3. Normativité de l'élan

Toutefois, l'élan vital ne se réduit pas à un simple «saut» arraché par le happement du néant, pointant en direction d'une transition infinie de soi. Il relève du néant, mais pour parler comme E. Lask, au sens du non-étant comme *valeur*. L'élan bondit, anime et *norme*.

Nishida va insister sur ce point lorsqu'il va évoquer une réduction progressive du temps selon trois conceptions de son époque. 1) La cosmologie scientifique s'en tient à l'idée d'un «temps absolu», Repère fondamental qui permet de penser l'évolution de l'«univers», depuis le «lointain passé des nébuleuses»⁵⁸⁾. 2) La «théorie de la relativité»⁵⁹⁾ pose au contraire que le temps est relatif au référentiel considéré, qui ne peut jamais être absolu. 3) Enfin, la phénoménologie de Husserl met «hors circuit» la thèse du «temps objectif» de la physique pour décrire la «conscience intime du temps» au sein de laquelle il «se constitue»⁶⁰⁾.

Il est singulier que Nishida n'évoque pas dans ce contexte le concept de «durée» mais plus volontiers celui de l'«élan», en un sens effectif. C'est que la durée concerne (cf. II) le «cours» irréversible du temps, alors qu'il s'intéresse ici à son «ordre»⁶¹⁾, qui quant à lui peut être réversible. Le bon «ordre» (順序 *junjo*) à adopter dans le cas du temps absolu est immuable, irréversible, *déterminé* selon l'«avant» et l'«après». En revanche, dans le cas du temps relatif, l'«ordre» (前後 *zengo*) est réversible, «*en vient à être déterminé*» (定まって来る *sadamattekuru*) par le choix d'un repère.

Or, l'ordre (*junjo*) du «véritable temps» de l'unification doit être à la fois relatif et absolu, dans la mesure où l'unité est absolument relative à elle-même, à la fois *on* et *mê on*. La «relativisation sans fin» (終結なき相対 *shuketsunakisôtai*), du temps n'est pas sa simple «relativité», mais désigne son «approfondissement» (徹底する *tetteisuru*) absolu. Voilà l'*auto-détermination* qui le fait apparaître tour à tour comme un phénomène d'ordre «logique» «physique», «psychologique», «phénoménologique». En bref, l'«ordre du temps» n'a rien de temporel⁶²⁾, réversible ou non, il se fonde sur un «ordre de la valeur». Le temps ne se contente pas de couler, mais constitue un système auto-éveillé qui se relativise et s'ordonne en unifiant toutes ces significations⁶³⁾.

Un semblable «ordre de la valeur» correspond à un «il faut»⁶⁴⁾. Il exprime l'essence créatrice normative: ce qui vaut est ce qui *crée*, à l'image de cette unité du réel qui se refait, non pas tant «à tout moment» (Bergson), que «sans cesse» (Nishida)⁶⁵⁾. C'est l'«ordre de la création interne de l'élan vital»⁶⁶⁾, qui exprime une «exigence» normative d'unification. Le temps comme «système auto-éveillé» constitue la *fabrique* de toutes ces «conceptions» qu'il revêt; il est par exemple fixation de coordonnées relatifs ou absolus, pas l'inverse (on aurait là un «double», cf. Seconde partie, III. 2). Cette volonté d'unifier s'exprime épistémologiquement comme «aspiration vers» l'unité⁶⁷⁾: H. Hertz *voulait* unifier la dynamique, Einstein les théories électromagnétiques et gravitationnelles⁶⁸⁾. Bergson sera celui qui tentera de justifier l'«aspiration vers», qui n'exprime rien de moins que l'intimité des «profondeurs obscures de notre être»⁶⁹⁾, et Nishida celui qui tentera, en amont de celle-

ci, de justifier ce qui aspire à aspirer *nécessairement* vers..., normativité du happement qui fonde celle de l'élan.

Une telle normativité signifie donc la création de l'unité. Le temps ne coule pas comme une «unité» (*ketsugô*) globale «fixée», «spatialisée», il n'est pas simplement une «variable» (変数 *hensû*) *t*, qui d'ailleurs peut être éliminée⁷⁰⁾, dans le cadre de la représentation «mécaniste» du monde⁷¹⁾, ou encore une forme, un dieu. Le temps réalise une «unité» (*tôitsu*) infinie, «impossible à atteindre», à «totaliser dans un système»⁷²⁾.

II. 1. Irréversibilité et transcendance:

Tentons de répondre à la seconde question: le passé peut-il se «répéter» (繰り返す *kurikaesu*) au sein même de l'irréversible «cours» du temps?⁷³⁾ C'est ici une mise en cause plus qu'une refondation profonde de la philosophie bergsonienne, qui s'organise à l'encontre de l'idée d'une durée «imprévisible» et «irréversible»⁷⁴⁾.

Une première thèse, de nature éthique, celle de la «transformation du passé» (過去を變ずる *kako wo henzuru*), consiste à refuser l'idée d'un mal radical. Cette possibilité d'un refus de la fatalité du temps, qui écartèle ses dimensions entre elles, c'est celle, toujours ouverte, du «repentir» (後悔 *kôkai*)⁷⁵⁾. Le passé n'est jamais moralement mort, et les changements du présent peuvent encore l'affecter. Dans la conscience pécheresse, la conversion⁷⁶⁾, auxquelles nous ajouterions volontiers la «jalousie», l'«écriture de l'histoire», le «chemin de repentance» d'un philosophe⁷⁷⁾, la signification du passé se transforme. L'unification en cours se réalise par le *détour* qui efface la «différenciation»⁷⁸⁾ de la blessure ouverte dans le passé⁷⁹⁾. Du fait d'une préséance de l'unité sur le temps, il existe une «solidarité»⁸⁰⁾ temporelle, le passé peut encore se jouer dans le présent, pour le futur. «Conserver», c'est s'unifier sans relâche au passé, tout en se tenant sur la «pointe» du présent et en s'unifiant à l'à-venir⁸¹⁾. Ceci ne saurait se réduire d'ailleurs à l'union au *seul* passé, oublieuse du futur, précipitant une unité finie, origine perdue et mythique que convoite une pensée rétrograde et mortifère⁸²⁾. Quoi qu'il en soit, N. Sugiyama met bien en évidence le fait que l'idée d'un «rapport», d'un «lien extérieur» entre le «présent» et le «passé» est condamnable d'un point de vue bergsonien, sous l'espèce d'un «faux problème essentiellement de nature après-coup», et trahit cette «espèce de perversion» qu'est la frénésie du lien qui habite «l'intelligence»⁸³⁾.

Un second argument s'en prend à la thèse de l'*Évolution Créatrice*: «L'impossibilité, pour la conscience, de traverser deux fois le même état»⁸⁴⁾, et donc de connaître la sensation telle qu'elle était. Or, la proposition: «Un moment du temps ne peut se répéter»⁸⁵⁾ (P1) entraîne une «contradiction» (矛盾 *mujun*) en un double sens. Premièrement, Bergson avait

remarqué le paradoxe d'un tel jugement *arrêté* à propos d'un passage justement *irréversible*. Deuxièmement, son lecteur japonais soutient: «Ne pas pouvoir se répéter contient déjà la possibilité de se répéter»⁸⁶⁾. *P1* se contredit: elle doit elle-même se répéter à chaque moment, et constitue «déjà» (既に *sudeni*) un objet de réflexion qui «transcende» le temps. L'irréversibilité du cours du temps se fonde sur la répétition ordonnée de son principe.

La solution nishidienne à cette aporie de la répétition consiste alors à soutenir qu'il n'y a pas en effet de véritable répétition au niveau de la temporalité. Certes Bergson pense une «répétition» de nature «virtuelle» dans la «réduction», «limitation» et «contraction» de la totalité, selon laquelle la «mémoire toute entière se répète» en chaque «section du cône»⁸⁷⁾; pourtant, une telle répétition temporelle se fonde sur la succession réelle du tout: pour l'auteur de l'*Essai*, le «bouillonnement» de la durée qui «s'écoule» serait à concevoir sur le mode d'une «tension croissante», sans tourbillons, sans reflux et l'«hypothèse d'un retour en arrière» représenterait une construction après-coup⁸⁸⁾. Cependant, Bergson n'explique-t-il pas davantage *comment* le temps se répète en lui-même que *pourquoi* il peut se répéter dans sa perpétuation? Nishida cherche au contraire à expliquer le pourquoi de la répétition au niveau d'une répétition «réelle» qui «transcende le temps et le changement»⁸⁹⁾, celle de l'unité qui se conserve. Toutefois, transcender le changement temporel, ce n'est pas là transcender *tout* «changement» (変化 *henka*), être invariable. En effet, transcender, c'est précisément *changer*, libérer et rendre possible la «transformation» (変ずる *henzuru*) du passé. La répétition devient d'ordre «hénologique»⁹⁰⁾, elle appartient à un «véritable temps» pour lequel c'est l'unité qui revient de manière «circulaire» (円環的 *enkanteki*) et permet de «lier» les dimensions du temps⁹¹⁾ et les amas de l'espace.

La conscience de la succession se fonde sur la «reconnaissance» (認識 *ninshiki*) de ce qui se suit, sur la répétition d'un motif universel qui s'autodétermine ici comme une «unité interne qualitative». Regardons un paysage. Diverses «sensations» ici se succèdent, parce que la sensation même s'autodétermine et se répète, transcendant (I. 1a) toute détermination dans sa «progression» (進行 *shinkô*) essentielle. La répétition constitue l'autodétermination bondissante d'une unité, qui se transcende elle-même pour toujours mieux s'unifier; ce n'est ni l'immutabilité temporelle ni la répétition qui scande la compaction de la durée.

Comme le signale terme «écoulement»: 流れ去る *nagaresaru*, le «temps» est à la fois «écoulement» (*nagare*) de quelque chose qui persiste et revient, et disparition» (*saru*); ou encore, l'écoulement, pour se faire disparition, doit constamment, pour reprendre le terme qu'emploie N. Sugiyama, représenter le «lieu» (場所 *basho*) à la fois d'une «existence qui possède de soi-même l'identité à soi, prend part à la phase d'«accomplissement»», et d'une

«production à jamais inaccomplie»⁹²⁾. En d'autres termes, plutôt que de simplement s'écouler et de passer, la durée en pointe persiste, se «prolonge» (延長 *enchô*) ; la production fait passer les «choses qui se sont coagulées en elle, mais elle-même ne passe jamais»⁹³⁾. Ce paradoxe, Bergson le signale au moyen de l'expression «et pourtant», en résout le «comment» au moyen de la théorie des degrés de tension, mais nous en laisse à méditer le «pourquoi». Dès lors, il convient d'insister, dans une perspective nishidienne, sur le «lieu» autorisant le maintien de ces deux aspects, de soutenir qu'une transcendance circulaire «transcende» même l'irréversibilité du cours du temps, de l'écoulement de la durée⁹⁴⁾. Pour que la durée dure, il faut la répétition d'une unité durable, *durante*, d'une unité de durée.

II. 2. *L'attachement et l'arrachement au temps*

D'où le reproche majeur que va adresser l'herméneute japonais à l'encontre de Bergson: l'attachement à l'idée de temps. Comment *quelque chose* peut-il se «conserver»?⁹⁵⁾ Dans la perspective du second, il faut penser plus à fond l'une des trois synthèses, celle de la «reproduction», que Kant aurait «délaissée»⁹⁶⁾. Dès lors, «le passé se conserve de lui-même automatiquement». Pourquoi? Parce que, d'une part les exigences pratiques de l'action l'éloignent, le repoussent dans le *néant*, et de l'autre parce qu'il *est* temporellement, qu'il dure, s'installe irréversiblement; parce que la matière le chasse et la mémoire le sauve. Une telle «conservation» (保存 *hozon*) temporelle est à comprendre au sens d'une «garde» (de traditions, de vins). Le passé ne disparaît pas, il est sauvegardé dans l'état où on l'a laissé. La mémoire souvenir, «enregistre» systématiquement les événements vécus de notre vie en les datant. Toutefois, une telle conservation n'est jamais qu'approximative, parce que toute réactualisation du passé implique une nouvelle situation pratique, parce que toute durée, y compris de conservation, est irréversible. Une pure répétition idéale serait celle de la matière et de l'habitude, non de l'esprit⁹⁷⁾.

Mais d'où provient l'unité de ce qui ainsi se répète? Par quel miracle ce qui est d'abord *sacriifié au néant, différencié*, revient-il à la vie dans le droit chemin de la durée? Pour Nishida, une telle intégrité tient à la «conservation» (維持 *iji*) de soi d'une unité dans son développement propre.⁹⁸⁾ Grâce à l'énergétique, le schéma bergsonien se trouve justifié: *l'être* se conserve au sein du néant relatif parce que se réalise l'*addition* du *on* + *mé on*. La «véritable durée» persiste comme un «tout» (一切 *issai*) qui est «à la fois» (と共に *totomoni*) le «rien» (一切ではない *issaidehanai*). Cette addition correspond à une «unité du mouvement et du repos», qui, comme volonté absolue, transcende le temps, réversible comme irréversible, ni condamnée à «durer» (être)⁹⁹⁾ ou à «cesser» (néant)¹⁰⁰⁾. C'est de

cette manière que l'on peut soutenir que la conservation dans le temps et dans l'être dépend de celle de cette unité dans le néant relatif, l'unité de la durée précède la durée même.

Pour Bergson, la durée cherche à s'actualiser, les souvenirs s'efforçant de se faufiler sur la scène de la présence. Nishida interprète cette «poussée» comme une activité d'un système qui «s'émet [se fait arriver] de lui-même et se développe de lui-même» (自発自展 *jihatsujiten*). Pour chercher à «reconquérir son influence perdue en s'actualisant»^{*101)}, la durée, loin de seulement s'écouler, doit être éveillée, *animée à elle-même*, à son opération propre, son ordonnance intime. Voilà *pourquoi* elle «pousse» et cherche à s'actualiser. Le projet nishidien de «purifier (純化する *junkasuru*) le concept de «*temps qui s'écoule*» revient donc à mettre l'accent sur le «soi» (自己 *jiko*) de la «durée».

D'où le reproche à l'encontre de Bergson: ne reste-t-il pas trop «enfermé dans la pensée du temps»?¹⁰²⁾ D'une part, sa notion même de «conservation» en atteste. De l'autre, sa conception même du «soi» est temporelle. En effet, c'est bien la durée qui apparaît comme la source vivifiante des phénomènes dans l'«animation» intime du sentiment¹⁰³⁾. Il demeure «pris» par le «point de vue» temporel (I. 2), et se condamne à ne pas voir l'unification transparaître «derrière» (背後 *haigo*) la durée, à ne pas concevoir la dimension de la transcendance du temps, de la circularité de la volonté, laquelle seule constitue le «temps véritable». La refondation purifiant le concept de durée remonte de la sorte à l'idée directrice d'une unification purifiante. Une «conscience d'ordre à transcender le temps» retrouve son unité directrice, l'«*unité qui transcende le changement*», qui ne disparaît pas, mais *revient* essentiellement. Ce n'est ni l'unité «statique» immobile et sans changement temporel, ni l'«*unité dynamique*»¹⁰⁴⁾ qu'évoque Bergson, mais l'«*unité topologique*»¹⁰⁵⁾, qui s'intègre sans relâche.

Certes, Bergson distingue clairement le «temps destructeur» de la «durée». Le premier tient à une «illusion», liée à la prééminence au sein de notre représentation de l'idée d'une *conservation statique des places* dans l'«espace»¹⁰⁶⁾. En réalité, le temps véritable, c'est-à-dire le passé, se conserve automatiquement, et même davantage que l'espace, puisqu'en lui, la «superposition» infinie est virtuellement possible. De cette *conservation dynamique de séquences* qui peuvent revenir témoignent admirablement les deux formes de la mémoire. Nous l'avons vu, ce temps non destructeur se conserve à chaque fois différemment en se recroquevillant en lui-même, tout en demeurant ouvert à l'imprévisibilité du présent. Dès lors, le temps retrouvé est tout aussi irréversible que la durée. Voilà comment Bergson peut soutenir «à la fois» (*totomoni*) l'être et le néant, que le passé se maintient alors même que le temps ne peut revenir en arrière: il grossit irréversiblement du fait de l'irréversibilité de la

durée; le passé dure. Soit la répétition est idéale (matière), soit elle est approximative, virtuelle et conservatrice: il n'y a pas de répétition réelle, voilà le principe de l'irréversibilité fondé. Le prix à payer en est une *identification du temps véritable avec la durée*.

D'où une récurrence de l'argument nishidien: le fait même qui n'y ait pas de répétition à l'identique doit se répéter. S'il ne se répète pas, ce n'est plus un principe; s'il se répète, il se contredit. Cette aporie logique ne semble pas en mesure d'être résolue de manière *théorique*. Certes, le philosophe français explique «comment», du fait des exigences *pratiques*, la répétition sera non répétitive, imprévisible; comment, si l'on parle comme Merleau-Ponty, le monde «dure» de façon «discontinue» et imprévisible parce qu'il ne se résout pas dans la série d'instants homogènes et prévisibles que construit l'analyse causale¹⁰⁷. Il reste que Bergson n'explique pas théoriquement «pourquoi»¹⁰⁸, même en recourant à l'irréversibilité: car le principe tombe justement dans un cercle, une réversibilité. Aux yeux de son lecteur japonais, il convient de déplacer le problème du temps en direction de l'unité, de sortir de l'enfermement dans la perspective qui identifie le temps à la durée. Bergson ne nous laisse pour ainsi dire le choix qu'entre l'aporie d'une *durée non répétable dans le temps*, qui «sombre dans le monde des objets de pensée» qui se répètent, et l'«illusion» d'une *durée objectivée dans l'espace*, qui se confond avec une temporalité fantasque et destructrice.

Dès lors, trop affairé à donner une primauté au temps par rapport à l'espace, il a «manqué», selon Nishida, l'opération pure qui fonde «à la fois» (*totomoni*) les deux. La *durée pure*, opposée d'une certaine façon à l'espace, a pour mode de développement le «changement» (*henka*)¹⁰⁹. Celui-ci s'oppose à un «développement» (発展 *hatten*) de l'*élan vital* qui transcende «à la fois» l'espace et le temps, peut se déployer dans toutes les directions de l'espace, et toutes les dimensions du temps, sans ordre temporel assigné, qui peut créer à rebours¹¹⁰. C'est bien l'«état de l'évolution créatrice», opposé à l'irréversibilité de la durée, qu'il faut considérer au lieu du «temps», au niveau du mouvement.¹¹¹ L'«élan vital» nous permet l'*arrachement* à l'égard même de la «durée», et constitue une notion plus fidèle pour comprendre le développement unificateur, non «encombré» de la dimension temporelle.

Conclusion.

La conception nishidienne de la «mémoire» permet de récapituler notre premier parcours tout en ouvrant au second. Une «recollection» (想起 *sôki*) est impossible pour Bergson: la volonté de se souvenir est irréversible et «coule» avec la durée¹¹². Or, c'est justement pour Nishida la «volonté» (意志 *ishi*) qui permet le *lien réel au passé* en le «rendant présent». Sa

vitalité unificatrice la rend «adhérente»¹¹³⁾ à elle-même, solidaire de tous ses moments. L'élan vital de la volonté se «réinsère» positivement en soi, unification insigne qui fait la conservation, là où l'irréversibilité radicale de la durée en définitive, différencie. Si Nishida retient bien plus de Bergson l'idée d'élan vital que celle de durée pure, c'est parce que l'élan permet de penser justement le «bond» en dehors de la durée. Il faut, au fond, enjamber le temps pour penser le «fondement profond» de la mémoire¹¹⁴⁾.

D'où, négativement, une «véritable signification», non temporelle de l'irréversibilité, qui s'extrait de la nature même du «soi». Celui-ci, irréductible à un «point» s'avancant sur la ligne du temps, constitue plutôt un «sujet» du connaître, qui «ne peut se prendre lui-même en entier pour objet». *C'est en ce sens qu'il est véritablement non répétable*: il constitue cet «unificateur infini»¹¹⁵⁾, qui ne peut jamais trouver son «unité dernière».

Dans cette *non*-identité réflexive, le soi se révèle «troué»¹¹⁶⁾, vacant, béant et constitue une image renversée de la durée qui s'étale dans une présence qu'on dira à bon droit «ontologique»¹¹⁷⁾. C'est pour cette raison que le «présent» (現在 *genzai*) apparaît ensuite «fuyant»¹¹⁸⁾, «centre de gravité» (中心 *chūshin*) en lequel la réalité s'écrase de tout son poids pour y disparaître. Il est comme le seuil¹¹⁹⁾ par lequel la conscience peut se fondre à la réalité entière, le lieu en pointe de la «disparition du moi» et de l'«élimination du temps»¹²⁰⁾. Quelle noirceur désigne-t-il et où se trouve-t-elle? Comment penser une telle ouverture du soi qui préfigure, pour parler comme Deleuze, l'«ouverture d'un Tout dans lequel il n'y a rien à contempler»?¹²¹⁾ En quoi pouvons-nous ici «toucher» (触る *sawaru*) enfin une «unité infinie et absolue»¹²²⁾, méditer une unification avec l'unification?

Certes, Bergson en viendra à méditer une forme d'ouverture fondamentale dans les *Deux Sources*, celle du *saltus* de l'«élan d'amour» bondissant, qui s'exprime avec force dans la «charité» de l'«âme ouverte», dont l'objet est sans limite, qui embrasse l'humanité entière, les animaux, les plantes, «surnaturelle» avant d'être «naturelle». Mais comment justifier du fait que la charité puisse apparaître comme «vide», «à remplir», alors que la notion de «vide» est fermement condamnée par le bergsonisme: «De tout cela, elle pourrait à la rigueur *se passer*. Sa forme ne dépend pas de son *contenu*. Nous pourrions aussi bien la *vider*. La charité subsisterait chez celui qui la possède, *lors même qu'il n'y aurait plus d'autre vivant sur terre*». Si Nishida porte ici un trait dans la marge de son édition de 1932, ce n'est pas seulement parce qu'une telle déclaration rappelle un passage célèbre de la *Recherche sur le bien* concernant l'amour du Bouddha. C'est aussi et surtout sans doute parce que son intérêt va droit à cette idée d'un vide efficient et sans limite, néant exaltant et échauffant le sentiment d'amour *chez* l'être qui l'éprouve¹²³⁾.

Appendice. Dialectique de l'unification:

Ce que Bergson pense dans l'élan vital, c'est l'«*unité* de la fonction» organique, qui s'étend dans la complexification de l'évolution visuelle, et pas son «exercice» mesuré et quantifié. Cette unité «*déconcerte l'esprit*» par sa perpétuation, sa tenue *en* elle-même, sa «durée qui est un *trait d'union*». Il voit bien qu'un «indissociable lien», un «tout sympathique à lui-même», se reconstitue au travers de la «division du travail» des espèces, des organes, qui *revient*, se perfectionne. C'est l'«unité de la vie», «*vis a tergo*» jamais «posée ou bout comme un attrait» infiniment à l'oeuvre de l'«organisation» de l'un au multiple. Elle s'oppose à l'unité toute «faite» achevée de la «fabrication» qui cristallise le «multiple» dans l'«un», union spatiale qui caractérise par exemple les «sociétés d'Abeilles ou de Fourmis»¹²⁴⁾

Pourtant, qui ne voit pas qu'une telle théorie de l'unification¹²⁵⁾ approche demeure «prisonnière» d'un schéma «différenciateur»? L'expression paradigmatique n'en est-elle pas l'idée d'une distinction des différentes «voies» adaptatives de l'imprévisible évolution créatrice, à opposer à la voie étroite du finalisme? L'unité «se fait» certes, mais n'est-ce pas au prix «d'un désordre croissant»? Ce qui «grandit», ce n'est pas l'unité solidaire de ses moments (Nishida) mais la dualité solidaire de ses moments dans la dissociation. Le refus d'une «unité dernière» (*saishûtôitsu*) ne provient pas d'une réflexion sur la nature même du réel comme unification infinie, mais d'une vieille sagesse de la nature destinée à propager la diversité du vivant. La sentence est sans appel: la vie «*ne procède pas par association et addition d'éléments, mais par dissociation et dédoublement*». Et pourtant, le «mouvement» de «création sans fin» de l'évolution sera de nouveau présenté comme celui de *l'unité du monde organique, unité féconde, d'une richesse infinie*, unité *réelle* qui dépasse l'unité *possible* dont rêve l'«intelligence», puisqu'elle la «produit» justement. Enjeu extrême, puisqu'il en va de la bonne façon de philosopher. L'option mécaniste qui «hypostasie» une «unité abstraite de la nature» (matière, Forme, catégorie, démon, Dieu) au fondement du réel se perd d'elle-même, «est faite», se donne «inconsciemment» ce qu'elle doit chercher. Une vraie philosophie renoncera à l'«*unité factice* que l'entendement impose du dehors à la nature» et retrouver l'«*unité vraie, intérieure et vivante*»¹²⁶⁾

En fait, il conviendrait peut-être mieux de parler ici d'une «dialectique» de la différenciation et de l'unification, de l'«explosion» et de la «conservation», suivant la formule: «La *divergence* des voies *en même temps* que la *communauté* de l'élan». Mais le philosophe de *Matière et mémoire* lui-même nous le défend. Il condamne en effet la notion d'unification, en un double sens¹²⁷⁾. D'abord, implicitement, il distingue radicalement sa

position de celle du néokantisme, ce qui rend le projet nishidien «d'unir à partir d'un fondement profond les néo-kantiens d'aujourd'hui et Bergson» plus malaisé à envisager.

Ensuite, l'*unification*, «terme vague», déclare-t-il, constitue une notion que l'«intelligence» projette impérieusement sur la réalité entière, unissant celle-ci sur le fond d'un principe unique, comme dans la catégorisation et la synthèse kantienne. Reflet infidèle de la réalité, qui pour sa part a choisi la voie de la *différenciation*, dont un des résultats, local et daté, est précisément l'intellect unifiant. L'intelligence n'en viendra à refléter le réel que si l'on remarque qu'elle est «plus encore» éprise de «division» que d'«union», d'analyse que de synthèse. Il s'ensuit que la différenciation qui a donné naissance à cette velléité d'unification aurait très bien pu donner naissance à une autre «exigence» d'intellection de l'«esprit». Loin de constituer une assise certaine, l'unification n'est qu'un «besoin» épistémique issu de la «contingence radicale de l'avenir» dans l'évolution différenciatrice, irréductible à tout calcul unificateur d'une «intelligence surhumaine» «synthétique»; un éjectât de cet «explosif», qui alimente l'évolution, une «gerbe» de la différenciation «externe». Pour Nishida au contraire, l'unification de «conscience» reflète celle de la «réalité» dans la nécessité radicale d'un englobement interne¹²⁸⁾, à l'encontre de la réalité différenciée livrée à la «pure pensée»

Une histoire du concept témoigne de son enracinement épistémique. Notre «connaissance scientifique de la nature» est une «unification» transcendante des choses dans la métaphysique grecque (la Forme chez Platon, l'«unité divine» chez Aristote). Elle devient celle, immanente, des relations dans la vision moderne, qui «hypostasie en Dieu l'unité du savoir» (Laplace, Spinoza, Leibniz). À un tel dogmatisme, Kant répond: «L'intelligence humaine suffit», *pour unifier*, mais dans l'opération déjà «impersonnelle» de synthèse divinisée par Fichte. Partout, l'unification intellectuelle cherche à stopper l'écoulement vivant du réel dans une «union» visant l'unité hypostasiée, divine, éternelle. La combinaison «à froid» de l'intelligence, qui «part» d'une multiplicité d'éléments solides (idées, mots) pour réaliser une unité composite», s'opposera encore au «feu» de la coïncidence primitive qui se résout en différenciation et solidification seconde d'éléments¹²⁹⁾.

Deux limitations pèsent ici sur notre notion: d'une part, elle est *intellectuelle*, et même triplement¹³⁰⁾, et de l'autre, elle est réduite à son avorton qu'est l'*union*. Le lieu pour penser une unification réelle et infinie demeure encore inexploré, voilé. Pourtant, 1) Bergson restreint toute de suite sa virulente censure: une certaine «psychologie» de l'intellect, propédeutique, doit céder la place à l'exégèse de «la genèse véritable de l'intelligence en même temps que de la matière», qui culmine dans l'analyse de l'«unité de l'élan». 2) Ensuite, la théorie de l'«intuition» ne lève-t-elle pas le voile? C'est bien au sein de l'*intuitio*,

«qui est l'esprit même», et non de l'intelligence, que l'on voit l'«*unité* de la vie mentale», qui est loin de se réduire à l'union synthétique. 3) Encore: la «conservation» des «débris» de l'évolution, avortée, empêchée, rétrograde, vient contrebalancer le «sacrifice» de la différenciation, dans l'idée d'une «solidarité» de la durée avec elle-même, «dans *le temps*», solidarité organique et mélodique qu'exprime dans l'*Essai* l'idée tant d'une «succession» que d'une «pénétration mutuelle»¹³¹⁾. Toutefois, là encore, la conservation de l'évolution se fait selon des «séries *divergentes* qui évolueront *séparément*». Chez Nishida, c'est une unification première qui apparaît selon deux «aspects» dont l'un conserve la dimension unifiante. Chez Bergson, dans la différenciation quelque chose se conserve. 4) Enfin, nous trouvons chez les deux auteurs une approche en termes de *hiérarchisation*. Mais chez le premier, l'unification est «hiérarchiquement» supérieure à la différenciation. Chez le second, la hiérarchisation s'éprouve à même la différenciation, dans la sélection progressive des voies de l'évolution.¹³²⁾

Notre «dialectique» concerne tout autant l'intelligence que le réel. «Unité» et «multiplicité» sont les mots abstraits au moyen desquels l'entendement problématise les rapports de l'un et du multiple, inadéquats pour exprimer «les choses de la vie». Pour autant, Bergson réemploiera ces mêmes termes pour exprimer la «tendance à s'associer» qui est «combattue» par celle à l'«individuation» : comme *si l'unité multiple de la vie*, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour *se rétracter sur elle-même*. Ce «balancement» concerne non plus seulement la pensée, mais aussi le réel, en l'occurrence ici les rapports sociaux. Bergson semble s'en tenir à l'inadéquation des mots, sans justifier leur nouvel emploi. L'«élan vital n'est *ni unité ni multiplicité pures*, [...] il sautera indéfiniment de l'une à l'autre». Nishida pensera cette «dialectique» en la polarisant: sans «rétraction»¹³³⁾ de l'unité, pas d'unité, sans unité, pas de différence».

C'est sans doute dans les *Deux Sources* que les deux auteurs s'approcheront le plus avant de s'éloigner, tels deux astres soumis à des orbites différentes. Bergson distingue¹³⁴⁾ 1) l'«âme close», unité sans élan, fermée et statique de l'instinct et de l'habitude, infra-intellectuelle, propre de la nature en l'homme et l'animal. 2) l'«âme qui s'ouvre», unité qui se «redresse», mais manque d'élan, retombe dans la fermeture propre à l'intellectualité, c'est-à-dire l'unification intellectuelle qui recherche une unité finale, propre de la rationalité «grecque». 3) l'«âme ouverte», mystique, unité pleine d'élan, ouverte et dynamique, «supra-intellectuelle», c'est-à-dire: «comme une unité qui *envelopperait et dépasserait* une multiplicité incapable de lui équivaloir, toute l'intellectualité qu'on voudra». Nous avons bien ici sous sa plume, au niveau de l'«intuition», de l'«aspiration», de l'«émotion», ou encore de l'esprit «oriental», l'unité nishidienne¹³⁵⁾.

Pourtant, qui ne voit qu'elle est exprimée sur un mode métaphorique («comme») et au conditionnel? N'est-ce pas parce que l'«englobement» réel et temporel sera critiqué comme le propre d'un gradualisme, au profit d'une partition de soi du tout en mouvement, selon le mécanisme du «bond» propre au mirage rétrospectif? Ou encore, parce que l'unification s'exprime, même négativement, à l'aide du paradigme intellectuel, en lequel elle se cantonne? Mais alors à quelle fin se fixer comme méthode la recherche de l'élément commun de plusieurs doctrines? Pourquoi l'auteur de *Matière* et *Mémoire*, explique-t-il dans les *Deux sources* qu'il faut comprendre comment «rétablir la dualité d'origine», qui se «résorbe dans l'unité»?¹³⁶⁾

- 1) Cet article en deux parties reprend une série de conférences à Tōkyō, ainsi que les discussions qui les ont suivies. Nous remercions l'université Gakushuin, MM. Sugiyama Naoki, Mochizuki Tarō, ainsi que l'«association philosophique franco-japonaise» (日仏哲学会). Nous ferons référence à notre thèse *Nishida Kitarō, une philosophie de l'unification* (NK), École Pratique des Hautes Études, 4^{ème} Section, 11/2005, prix Shibusawa-Claudel 2007, dans laquelle le lecteur trouvera la plupart des textes cités dans ces pages, et qui est résumée dans: «La pensée de l'unification», (<http://www.reseau-asie.com/> rubrique: «Congrès») ; ainsi qu'à nos articles: «De la néontologie chez Nishida Kitarō» (DN), *Revue de philosophie française*, Société franco-japonaise de philosophie, Tōkyō, n°11, juillet 2006, 184–194. «The Idea of Mirror in Nishida and Dogen» (IM), J.W. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese Philosophy*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Nagoya, 2006, 99–142. «Unification and Emptiness in Predication. The Stoics, Frege, Strawson, Quine, Nishida; History of Logic under a Topological Enlightenment» (UEP), *Philosophia Osaka*, No. 2, March 2007, Osaka University. Nous citerons les oeuvres de Bergson dans les éditions originales, annotées par Nishida.
- 2) 九鬼周造 1888–1941／西田幾多郎 1870–1945. Voir: Ōhashi Ryosuké, «La signification de l'histoire de la philosophie dans la philosophie de Nishida», dans 『西田哲学—新資料と研究への手引き—』 茅野良男・大橋良介編 ミネルヴァ書房 京都 1987, *La philosophie de Nishida—nouveaux matériaux et études* (PN) - Kayano Yoshio & Ōhashi Ryōsuké (éditeurs), éditions Minerve, Kyōto, 1987, 97.
- 3) Yusa Michiko, *Zen & Philosophy, An Intellectual Biography of Nishida Kitarō* (ZP), University of Hawaii Press, Honolulu, 2002, 124.
- 4) 『自覚に於ける反省と直観』 dans 『西田幾多郎全集』 第二巻 第四刷発行 発行者緑川享 岩波書店 *Œuvres complètes de Nishida Kitarō* (NKZ), tome 2, quatrième édition, éditeur: Midorikawa Tooru, Editions Iwanami, 1987. Trad: Valdo H. Viglielomo, Takeuchi Toshinori, et Joseph S. O'Leary, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* (IR), State University of New York Press, Albany, 1987.
- 5) ZP 218. Nishida est le premier auteur à introduire réellement Bergson au Japon. Dès 1910, il a lu l'*Essai* (EDIC), de 1889, F. Alcan, Paris, 1932, *l'Introduction à la métaphysique* de 1903, et introduit la pensée bergsonienne au Japon par son article d'octobre 1910: «Essai sur la méthode philosophique de Bergson» dans le recueil d'essai *Pensée et expérience* (『思索と体験』 *shisaku to taiken*) de 1915, NKZ I, 317–327. En septembre 1911, un autre article: «Sur la durée pure de Bergson» propose une synthèse de l'*Évolution créatrice* de 1907 (ZP 124–125/NKZ I, 327–334). Sur tout ceci, on se référera à l'étude détaillée de Miyayama Masaharu, «la réception de Bergson à l'époque de Taishō» (RBT¹), *Jinbun*, n°4, Centre de recherche en sciences humaines, université

Gakushûin, 2005 (宮山昌治「大正期におけるベルクソン哲学の受容」『人文』4号、学習院大学、人文科学研究所、2005年、83-104頁。).

Nishida a donc bien lu des ouvrages de Bergson avant de commencer la rédaction de *IR* en 1913. Cet intérêt ne diminuera jamais. Voir ses conférences de 1916, *NKZ* XIV, 20-21, 71-81. Il rédigea en 1922 les articles: «Durée pure», «Élan vital» pour le *Dictionnaire de philosophie* des Editions Iwanami, et signera en 1932 une préface à la traduction japonaise de *l'Énergie spirituelle* de 1919, (*NKZ* XIII, 217-218, 248-252). Deux essais mobilisent de façon importante les thèses bergsoniennes, d'abord «La connaissance intuitive» (直覚的知識 *chokkakutekichishiki*, CI) de 1930, *NKZ* V, 196-260, ensuite «Toi et moi» (私と汝 *watashi to nanji*, TM) de 1932. Voir la traduction de ce dernier texte par Jacynthe Tremblay dans *Nishida Kitarô, l'éveil à soi*, C.N.R.S. Éditions, Paris, 2003, 95-144. En 1939, Bergson est toujours présent à la pensée de Nishida, cf. «L'auto-identité absolument contradictoire» (絶対矛盾的自己同一 *zettai mujuntekijikodôitsu*, AIAC), dans *Nishida Kitarô l'éveil à soi*, 145-192, *NKZ* IX).

- 6) Sur ce point, voir *NK*, 267 seq. Ajoutons qu'au contraire, comme le montre Miyayama, l'époque de Taishô est caractérisée par une réception fervente du bergsonisme, qui se déchire pourtant rapidement autour de la question de savoir quelle importance et quel sens donner à *Matière et mémoire*, ce qui sera une raison déterminante du déclin rapide de cette même ferveur, en faveur du néokantisme, *Op. Cit.*, 88-89.
- 7) 『善の研究』 *Recherche du bien*, *NKZ*, I, 1-200. Trad.: Abe Masao & Ives Christopher, *An Inquiry into the Good* (RB), New Haven, Yale University Press, 1990, pagination de la traduction: 162 (celle de l'original: 183).
- 8) Alors que la «recherche» était délibérément orchestrée selon un «plan», cette somme académique d'articles se révèle peu soucieuse de proposer une «table des matières» (目次 *mokuji*) définie, préface de 1917, xxiii (10-11). On a même pu soutenir que la *RB* possédait une structure proche de celle de la *Phénoménologie de l'esprit* (B. Stevens), ou bien les caractères de la «structure onto-théologique de la métaphysique» au sens heideggérien, cf. 大橋良介『西田哲学—あるいは哲学の転回』筑摩書房東京1995, *La philosophie de Nishida—ou le tournant de la philosophie* (PNTF), Editions Chikuma, Tôkyô, 1995, 169-170. Cf. *NK* 601-613. Miyayama montre en outre les limites d'un rapprochement possible avec une première lecture exhaustive du corpus bergsonien, *Op. Cit.*, 85.
- 9) 思索 *shisaku*. Nous passons d'un premier livre, *zen no kenkyû*, à un recueil d'articles *Spéculation et expérience*, puis à un nouvel ouvrage à part entière, *IR*, dont la préface proclame l'ambition spéculative, xxiii-xxiv (11).
- 10) C'est-à-dire, au sens de Dilthey, de «mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est compris lui-même», voir: «Origine et développement de l'herméneutique», dans *Le monde de l'esprit*, Aubier, Paris, 1947, 322, ou encore, selon Bergson lui-même, «se corriger infiniment soi-même», «l'intuition philosophique», 139.
- 11) 目的／結合する／深き根柢／新らしき意味を与ふる *IR*, préface de 1917, xix (3-4). Il est possible de trouver une première ébauche de ce projet dans un essai de 1910, sous la forme d'une «ressemblance» remarquée entre les deux courants philosophiques. Voir Miyayama, *Op. Cit.* p. 94.
- 12) *IR*, 93-94 (185-187).
- 13) *IR*, 54-55 (108-109).
- 14) On peut définir ce dernier comme une «antimonade», à condition de prendre le préfixe au sens d'une négation et non au sens d'une opposition, qui s'éveille sans cesse à la «profusion» (豊富 *hōfu*, cf. notre «Seconde partie», III. 1, en note) de ses déterminations du fait de son emplacement au sein du néant, non plus sur le mode ontologique de l'«enrichissement» (de ce qui est), mais «néontologique» (qui concerne le néant absolu). Celui-ci oblige l'antimonade à se transcender sans cesse, à perdre sans cesse son unité pour la relancer.

- 15) *Principes de la Doctrine de la Science, Oeuvres de philosophie première*, trad. d' Alexis Philonenko, Vrin, Paris, 1999, 19 & 20. Ce passage est abondamment souligné par Nishida, dans ses éditions allemandes, *NK* 340.
- 16) B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Fichte*, «Action — agir ou faire — fait», Ellipse, 2000, 5.
- 17) 要求 *yōkyū*, *IR*, 130 (260).
- 18) «L'intuition philosophique», 141, 151, 153. Cette image bergsonienne — que l'on peut retrouver mutatis mutandis chez un Husserl-d'une «source» ontologique bouillonnante et toubillonnante, embouteillée par l'appareillage conceptuel, s'oppose à celle d'un goulet, d'un creux où s'engouffre le réel, qui illustre les pensées nishidiennes successives du «happement», puis du «lieu du néant absolu».
- 19) 静的統一 *seiteki tōitsu*. Voir par exemple 「論理の理解と数理の理解」 *Compréhension logique et compréhension mathématique* (CLCM), introduction, trad. (avec Ibaragi Daisuké 伊原本大祐), et commentaire de M. Dalissier, *Ebisu*, 2003, Maison Franco-Japonaise, Tōkyō, 265–266. *IR*, 111 (219–220).
- 20) *EDIC*, 127.
- 21) 時間的 *jikanteki*/基に還って見る *moto ni kaettemiru*, *NK* 317 et seq.
- 22) Cf. infra, II. 3. Il convient de rappeler avec N. Sugiyama que ce terme imprégné d'une signification intellectuelle et «optique», n'est pas nécessairement adéquat pour caractériser la philosophie bergsonienne. Bergson parle en un sens plus précis d'«auscultation» (聴診 *chōshin*) spirituelle dans la *Pensée et le mouvant*. Ausculter l'expérience, ce n'est pas accéder immédiatement à la vérité dans l'évidence intuitive, c'est «prêter attention à», «écouter», «sonder» le «bourdonnement» de la «vie profonde» et déferlante, déceler au contraire une «structure de l'évidence» (自明の構造 *jimei no kōzō*), selon une «superposition de couches obscures» à excaver. C'est sentir «la détermination de soi» (自らを決定 *mizukara wo kettei*) du «tout» en succession de l'expérience (『ベルクソン 聴診する経験論』創文社 東京 2006, *Bergson, auscultateur de l'expérience* (BAE), Editions Sōbunsha, Tōkyō, 2006, 5–6, 12, 34–37, 177; *EDIC*, 126), sonder le fond d'interpénétration dynamique de l'être mouvant, prêter l'oreille au «rythme», à la «mélodie» intime du moi et des choses (BAE, 104–105, 259, 274–275). -Ajoutons que si l'expérience bergsonienne se donne ici une «détermination» (決定 *kettei*) décisive au sens d'une «décision», d'une «résolution» de la réalité en sa marche créatrice, d'un «enrichissement» de la totalité de l'être, la «détermination» (限定 *gentei*) sera au contraire conçue par Nishida comme une «limitation», une «restriction» du néant dans l'être, au niveau de l'idée d'«auto-détermination» du néant absolu (*IM*, 110–113, 124) -. Sugiyama établit comment Bergson pense contre «l'unité formelle» kantienne, qui «synthétise» un donné «multiple», dont la «vie» dialectique différenciatrice propre reste à penser, une «unité» «originelle», «réelle», «immanente», «autoconstituante», «qui constitue la personnalité», «vivante», vitale, «bouillante» (わき上がって *wakiagatte*), qui vit avant et dans la synthèse, que *je vis* dans l'acte même d'ausculter, qui fait «progresser de l'un au multiple» (一から多へと進む *ichikara tabeto susumu*) dans l'auto-détermination (BAE, 6, 66–69, 84, 93). Il est frappant de remarquer à telle point une position comme celle du dernier Nishida tentera d'unifier ces deux perspectives qui progressent respectivement «du multiple à l'un» et de «l'un en direction du multiple». Voir *NK*, quatrième partie, et l'essai: «La position de l'individuel dans le monde historique» (*PI*), dans la traduction de J. Tremblay, *Nishida Kitarō le jeu de l'individuel et de l'universel* (JIU), C.N.R.S. Éditions, Paris, 2000, 229–274. Ausculter, ce ne sera pas pourtant s'en tenir à *mon* expérience, mais tout autant cesser d'être un «spectateur», se placer dans le «lieu [«originel du «moi»]» où l'on s'identifie à autrui dans l'immanence de la durée», «éprouver soi-même» comme lui la situation, en suivant l'exemple de Paul, qui pour «anticiper» les mouvements de Pierre, doit «sentir» les choses s'écouler comme lui. Plus qu'expérimenter, c'est faire et refaire, «transmettre et transcrire» (告げ直す *tsugenaosu*) l'expérience, afin d'agir. Par extension, n'est-ce

pas le geste bergsonien même de «passeur», à l'égard de l'histoire des doctrines philosophiques? (*BAE*, 96–98, 144, 164, 315, 333). N'est-ce pas encore décrire dans l'expérience ce qui «amène», «provoque», cause», inspire», «met en contact», déclenche» nos pensées et nos actions, autant de traductions possibles du concept fondamental de 触発 *shokubatsu* qu'explore Sugiyama, et qui désigne le fait de susciter l'altérité rectrice de l'action, soit selon le système ordonné et «impersonnel» des habitudes de la «société fermée», soit selon l'appel personnifié à notre «liberté» créatrice dans la «société ouverte» (*BAE*, 240–242, 328–329) ?

- 23) *Evolution créatrice (EC)*, Felix Alcan, Paris, 1914, 4 & 307–309.
- 24) *Les deux sources de la morale et de la religion (DS)*, Félix Alcan, Paris, 1932, 155.
- 25) 実在性を得る／肉体を得る／優位 *yûi/Primat*, *IR*, xxiii, 51–63, 106, 152–159/10, 99–124, 208, 310–325.
- 26) *IR*, 98 (194). Nishida emploie lui-même ces expressions grecques.
- 27) La position nishidienne cherche à penser l'unité de l'élan bondissant, plutôt que sa «différenciation» (分化 *bunka*) comme chez Bergson et Gilles Deleuze, *Le bergsonisme (B)*, PUF, Paris, 1966, 92 et seq.
- 28) *La pensée et le mouvant*, (PM) Alcan, Paris, 1934, «L'intuition philosophique», p. 156.
- 29) Théodor Lipps, *Psychologische Untersuchungen*, Leipzig, 1907, 23–24 & 153. Cette notion de «happement» est fondamentale dans *IR* et invoquée maintes fois, voir: 78, 84, 130, 145 (159, 164, 261, 294).
- 30) *IR*, 83–84 (163–164). Cf. *NKZ I*, 312, III 363.
- 31) 『岩波哲学小辞典』増訂版 *Petit dictionnaire de philosophie*, Edition Iwanami, Tôkyô, 1933, 928–929. Nishida possède un exemplaire de 1930, conservé à Kamakura, n°13 278 dans le 『西田幾多郎全蔵書目録』、山下正男編、京都大学人文科学研究所、昭和 57 *Catalogue de la collection complète des livres de Nishida Kitarô (Cat.)*, édité par Yamashita Masao, Institut d'études culturelles de l'université de Kyôto, 1982. Il est manifestement l'inspirateur de ce passage, incompréhensible sans les analyses développées dans *IR*.
- 32) Miki concevra une «logique de l'imagination», pour laquelle l'«intuition» est «médiatisée» par la «réflexion», ce qui s'exprime ainsi sous une forme temporelle: «C'est un point du présent qui ramasse [en lui] le passé infini et est happé (躍入する) en direction de l'avenir». Toutefois une telle logique ne doit pas devenir celle d'une «médiation de tout par tout», qui «laisserait échapper» (逸して *itsushite*) «le saut vital» (生命的跳躍 *seimeitekichôyaku*). Miki vise sans doute ici soit la «logique de l'absolue médiation» de Tanabe Hajime, soit encore une compréhension hâtive des thèses de ce dernier, à laquelle il pourrait bien lui-même se ranger. Quoi qu'il en soit, le contexte est évidemment bergsonien et lippsien, et rappelle étrangement les analyses de Nishida, jusque dans les termes eux-mêmes. Pourtant, ce qui préoccupe ici Miki est, suivant son habitude, le risque d'une perte de ce que nous appelons une «symétrie», cette commutation même entre le «saut» et le «happement», qui passent l'un dans l'autre, dans l'alternance symétrique dont ils ne présentent que deux «aspects». Voir à ce propos son ouvrage principal, *Logique de l'imagination* 『構想力の論理』 et le commentaire d'Akamatsu Tsunehiro (赤松常弘) dans 藤田正勝『京都学派の哲学』昭和堂京都 2001, Fujita Masakatsu (dir.), *La philosophie de l'École de Kyôto*, Shôwadô, Kyôto, 2001, 72 et 93. Par contraste, Nishida cherche à établir une priorité du «happement» sur l'«élan», une disymétrie, directement commandée par les thèses directrices de sa «néontologie».
- 33) 行為的直観 *kôitekichokkan*, voir les textes traduits dans *Nishida Kitarô, l'éveil à soi*. Sur la «néontologie», se référer à la seconde partie, IV. 1.
- 34) Bergson, cité dans *BAE*, 259. Voir *EDIC*, 130, 134, 148–150: L'«enrichissement ordinaire de l'être.» Cette perspective reconstructrice sera celle du «doublage» (Seconde partie, III. 2–4). Concernant l'extension de cette problématique nishidienne chez Miki, on consultera Akamatsu Tsunehiro: «La philosophie de Miki Kiyoshi», dans *La philosophie de l'École de Kyôto, Op. Cit.*, p. 93.

35) 欠如や無によって駆動されるのではない生成、否定によってではなく端的な自己継続によって成立する生成 *BAE*, 26. Nous soulignons (dorénavant désigné par un astérisque*). L'idée d'une «traction» (駆動 *kudô*) par quelque chose, par un être, par la «richesse de l'expérience» (321), est omniprésente chez Bergson. Au niveau sensible, le «désir» tire à lui la reconnaissance, au niveau de la «saisie spatiale du monde matériel». Ajoutons à cela le «telos qui tire à lui la reconnaissance», selon l'équation bergsonienne: parfaire, c'est refaire par soi-même, se réenrouler dans le déroulement propre à la chose, se retrouver comme tracté par la durée qu'il faut durer par soi-même (*BAE*, 174, 181, 315), afin d'agir.

En un sens moral et social, l'«insertion» (入る *hairu*) la «pression» (圧力 *atsuryoku*), l'«attraction» (引力 *inryoku*), l'«é-motion» (情動 *jôdô*), l'«obligation» (責務 *sekimu*) apparaissent comme des avatars d'une «force» morale encore «impersonnelle». Le «rôle» (役割 *yakuwari*) à «jouer» en société est fixé par un système «fermé» d'habitudes qui nous tire dans le sens de l'accomplissement de l'action, du travail et du devoir.

Cette «traction» (牽引 *ken'in*) morale, qui naît de l'*eidōs* du Bien chez Platon, se fait plus intense, quand la société «s'ouvre» à l'«inaccompli», quand la «force» qui suscite cesse de «résister» (抵抗 *teikô*) à cette ouverture même, se fait «résistance à la résistance», et s'abandonne à des formes plus élevées de la «convocation» (触発 *shokubatsu*): l'«aspiration» (熱望 *netsubô*), l'«invitation» (誘う *sasou/izanaui*), l'«encouragement» (勇気づけ *yûkizuke*) et l'«appel» (呼びかけ *yobikake*). Ainsi les «grands hommes», à l'écoute de ces «détonateurs» (触発) que sont en un sens le «beau», et surtout le «bien», nous «entraînent» (引き連れる *hikitsureru*) personnellement comme des modèles. Car si l'artiste crée des «formes arrêtées» qui empêchent l'élan, l'homme de morale seul possède, tel un «Dieu», le Christ sur la Croix, cette «liberté» de «prendre sur soi le plus» (強い触発を蒙る *tsuyoi shokubatsu wo kômuru*), l'intégralité de l'élan que les autres ne peuvent soutenir, afin de «créer des créateurs» et de le faire passer, reprendre de l'élan (*BAE*, 213, 275, 283–285, 293–315, 323, 328).

Partout, d'un point de vue nishidien, c'est un être qui tracte, alors que la succion même de la traction, le creux de l'élan en négatif pour ainsi dire, demeure sans lieu. La traction est bien destinée à perpétuer l'être: la «générosité» de l'être moral a pour but d'«intensifier» la vie des «autres», de la même façon que l'être s'enrichit lui-même sans cesse (259, 322). En résumé, la spéculation ne vaut rien car elle ne me «tire» pas, j'en fais mon jouet et mon esclave, en me donnant l'illusion de l'impénétrable, de l'être, de la matière. L'é-motion est plus grave, elle nous capture, nous «pénètre» (浸み入る *shimihairu*), nous «soulève» (持ち上げる *mochiageru*), et nous révèle que rien n'est impénétrable (Bergson), que le «rien» même est pénétrable (Nishida).

36) Sur cette notion, cf. *EDIC*, 29*, 121 (l'«attraction» rétrospective des «causes», dans la «suggestion hypnotique», demeure bien toujours une attraction d'«états psychiques», d'être conscient; de plus, elle «explique» épistémiquement le «mouvement» et ne le «produit» pas ontologiquement, alors que le «happement» le suscitera réellement chez Nishida). Voir encore *BAE*, 245, 281–285, 301.

37) *La structure du comportement* (SC), PUF, Paris, 1949, 171–176. Sa thèse que l'«action à laquelle pense Bergson est toujours l'action vitale, celle par laquelle l'organisme se maintient dans l'existence», rend à ses yeux impossible la description d'actions créatrices appartenant à l'«ordre humain» et non plus spécifiquement à l'«ordre organique». «Les actes proprement humains, -l'acte de la parole, du travail, l'acte de se vêtir par exemple, -n'ont pas de signification propre. Ils se comprennent par référence aux intentions de la vie».

38) *DS*, 92, 131, 229.

39) *DS*, 47, 62. Même dans la description que fait Bergson de la «pitié» comme le fait d'un ego qui, d'une part, s'oublie, dans une «conservation» de soi concertée devant la «souffrance», selon un «calcul», visant une élévation, la pitié visant à faire de nous pour ainsi dire des «justiciers», et de l'autre qui s'oublie, dans «un besoin de

s'humilier, une aspiration à descendre», une «force», un «charme» ou «attrait» (魅力 *miriyoku*), ce sont là encore deux aspects d'un élan, volontaire ou ensorcelé (*BAE*, 276, *EDIC*, 14). L'appât pour le vide, le happement, qui semble ici préfiguré par le second aspect est en réalité refusé, car l'humilité est pour..., l'aspiration à..., la force de..., l'attrait provient de..., de sorte que c'est bien encore un «être» qui apparaît comme la finalité dernière et paradoxale de l'oubli, ce que nous appelons ailleurs une «réontologisation», *DN*, 186–188. Il est révélateur que dès 1889 le «néant» ne saurait être que ce à quoi nous «aspérons» au sein d'une «tristesse» extrême, quand nous sommes habités d'un sentiment d'«écrasement» et de désespoir. L'«écrasement», c'est bien le crépuscule de l'être, en sa «compaction» et sa «richesse» mêmes, idée que reprendra la critique du «mot brutal» *EDIC*, 8, 100.

- 40) 方面 *bômen/IM*, 105, et *NK*, 203–210.
- 41) Le happement happe tout autant le saut en avant que le saut en arrière, le passé aussi, attire, il constitue également le lieu d'un néant actif qui attire, suscite, réactive.
- 42) 具体的根拠への還元 *gutaitekikonkyo beno kangen, IR*, 115 (226). Nishida tente donc de fonder à l'aide de l'énergétique du néant relatif la nécessité du saut propre à l'«élan vital», de même qu'il tentera plus tard de fonder le mouvement même de l'*Aufhebung*, à partir d'un semblable happement dans le lieu du néant absolu. Cf. 「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」 *La dialectique de Hegel considérée de ma position, NKZ XII* 64–85.
- 43) Nishida méditera ainsi les grandes découvertes mathématiques, la géométrie analytique par Descartes, la représentation graphique des complexes par Gauss, et celles tenant à leurs «fondement». Cf. *NK* 413, 446.
- 44) 自己限定 *jikogentei/IR*, 103 (204). *EDIC*, 126
- 45) *DS*, 43–52, 270–276. Cette image bergsonienne s'appliquerait bien à l'écrivain Nishida, *NK*, 745.
- 46) Comme nous l'a fait remarquer Suzuki Izumi, la problématique nishidienne de la «vie» (生命 *seimei*), qui anime tous les niveaux topologiques du réel, du nombre à Dieu, gagnerait à être reliée à l'idée de la *vitalité* de l'élan réinterprété. C'est un travail entier qui demeure à entreprendre, exploitant les textes des années 30 et 40.
- 47) エラン*ヴィタルの尖端 *eran vitaru no sentan, IR*, 92 (184).
- 48) Sur la désubstantialisation, *IM*, 104. N. Sugiyama a attiré notre attention sur cet «élan» vital propre à la «pointe», et prend l'image d'une «crête» pour illustrer le thème de la «pointe mobile», *BAE*, 165. Nous filons ici cette métaphore en la greffant sur celles, nishidiennes, de la «vague» et de la «mer», *NK*, 297, 1092.
- 49) *DS*, 226. Voir 43 et *sqq.*
- 50) 作られたものから作るものへ *tsukuraretamono kara tsukuru mono he, NK*, 4ième partie.
- 51) *EDIC*, 98, 128.
- 52) 現実的無限 *genjitsutekimugen/aktuelle Unendliche, IR*, 36 (72) où Nishida note l'allemand. Signalons ici une note inédite de 1944, conservée au bâtiment des archives historiques de l'université Gakushuin, sous la référence E2, 91 dans le 『西田幾多郎関係資料一付 全集未収録書簡』学習院大学史料館収蔵料目録第 18 号東京 2002. *Documents relatifs à Nishida Kitarô — incluant un Catalogue des lettres non publiées dans les Oeuvres Complètes, Catalogue des fonds collectés dans le bâtiment des archives historiques de l'université Gakushuin (Cat. Archives)*, n°18, Tōkyō, 2002. Nishida y décrit clairement sa conception de l'infini comme actuel et non plus potentiel: «Le problème de l'infini: non potentiel mais actuel. Autodétermination du présent absolu» (*Infinite の問題 Not potential but actual. Ausselbstbestimmung der absoluten Gegenwart*). Alors que pour Aristote une infinité en acte est inconcevable, l'acte devant être essentiellement fini dans l'entéléchie qui le couronne, pour Nishida l'infinité constitue une opération d'auto-détermination infinie.
- 53) *Physique*, III, 6, 206b, Belles Lettres, 1961, Paris, 105. Cf. *NK*, 891, 1286, 1344.
- 54) 多角形 *takakuhei/円 en/後者に依って前者が包含せられる/移り行き utsuriiki*.

- 55) *IR*, 111 (219–220).
- 56) *EDIC*, 85–87, 98, 122–123, 128–131, 159.
- 57) *DS*, 117, 210, 226.
- 58) 絶対的時間 *zettateikijikan*/昔の星雲 *mukashi no seiun*. C'est une théorie laplacienne, qu'analyse Emile Meyerson, *Identité et réalité*, Félix Alcan, Paris, 257.
- 59) 相対性原理 *sôtaiseigenri*. Sur le lien entre les pensées de Nishida et d'Einstein, cf. *NK*, 1160 seq.
- 60) *IR*, 115–116 (226–228).
- 61) Pour reprendre la terminologie kantienne de la «seconde analogie de l'expérience», *Ordnung der Zeit/Ablauf der Zeit, Critique de la raison pure (CRPu)*, GF, Paris, 1976, 233–234 (B248–249/A203–204).
- 62) *IR*, 111 (219–220).
- 63) Pour anticiper sur la seconde partie, on peut dire que, déjà en 1917, une proto-topologisation se met en place. Le temps absolu à l'ordre fixé, appartient au «lieu de l'être déterminé» ; le temps relativiste à l'ordre indéterminé qui fixe en soi un ordre déterminé, au «lieu du néant oppositionnel». Le «véritable temps», à l'ordre s'autodéterminant, appartient au «lieu du néant absolu».
- 64) 価値的順序 *kachiteikijunjo*/当為 *tôisollen*. Cette théorie naît d'une critique de H. Rickert. *IR*, 10–13 (27–30).
- 65) 何処までも *dokomademo*. À cette expression qui hante l'écriture nishidienne, et qui signifie l'inachèvement perpétuel de l'unité dont on ne peut trouver la «fin», il faut opposer cette formule bergsonienne: «à tout moment», qui exprime au contraire la pérennité du temps dans son écoulement (*BAE*, 166).
- 66) エラン・ヴィタルの内的創造の順序 *eran vitaru no naimentekisôzô no junjo*. Nishida critiquera en 1932 cette notion dans *TM*, 104 (356), pour sa plénitude ontologique: l'élan vital doit contenir la possibilité de la mort, biologique comme celle de l'oubli du «soi» en faveur de l'«autre», figurée par l'anéantissement du «néant absolu»: «L'élan vital doit être intermittent.» (断続 *danzoku*) En 1932, Bergson expliquait en effet (ce qui semble accréditer la thèse de Merleau-Ponty) que l'élan vital est purement un élan de vie, pas de «mort». La mort, loin d'être un phénomène fondamental comme chez Heidegger, n'est qu'un concept forgé par l'intelligence en sectionnant la vie: «La poussée vitale ignore la mort», *DS*, 145. En conclusion de notre deuxième partie, nous verrons que cette dialectique du «comme» doit s'appliquer à la notion même de durée.
- 67) Cf. Pierre Duhem, *La théorie physique*, Marcel Rivière, Paris, 1914, 449: «Le physicien trouve donc en lui-même une irrésistible aspiration vers une théorie physique qui représenterait toutes les lois expérimentales au moyen d'un système d'une parfaite unité logique»*.
- 68) *IR*, 126–127 (251). Voir *NK*, 371 et *sqq.* Il n'est cependant pas douteux que la théorie nishidienne de la «volonté absolue» ne saurait se réduire à un «volontarisme» (主志説 *shushisetsu*) d'essence psychologique ou moral, compte tenu des déclarations explicites du philosophe lui-même (cf. *NK*, 122, 463–571). Pour répondre à une question de T. Mochizuki, on peut dire qu'il faudrait parler d'un volontarisme métaphysique chez Nishida, qui ne disparaît pas tant qu'il se dissimule et s'amplifie au fur et à mesure que sa pensée s'autodétermine. À condition de ne pas entendre cette volonté en un sens schopenhauerien, ou en un sens «bouddhique», puisqu'elle ne doit pas être niée, mais affirmée en sa nature «créatrice» (創造的 *sôzôteki*).
- 69) *EDIC*, 130.
- 70) Emile Meyerson, *Identité et réalité*, «L'élimination du temps», Félix Alcan, Paris, 1932, 236–258. Nishida évoquera ce phénomène dans sa représentation «tridimensionnelle» de l'éveil à soi. *NK* 457.
- 71) 機械論 *kikairon*, *IR*, 123–124 (242–244).

- 72) 固定せられる *koteiserareru*/空間化 *kûkanka*/達することができない/全体系 *zentaikei*, *IR*, 130 (260).
- 73) *IR*, 129–130 (258–260). Il faut faire le lien avec l'idée de *l'universalité comme répétition* d'un même facteur, telle que l'expose P.F. Strawson, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, Londres, 1959, 31–38. Nishida radicalise ce thème dans sa théorie de l'auto-détermination de l'universel, en soutenant l'idée d'une répétition créatrice de soi de celui-ci. Cf. *UEP*.
- 74) *EDIC*, 118, *EC*, 6–7, 18.
- 75) *RB*, 172 (195–196). Le lecteur voudra bien se référer à *NK*, 208–217.
- 76) Nishida évoque ici Oscar Wilde et saint Augustin, *RB*, 172 (195–196), *IR*, 129–130 (258–259).
- 77) Marcel Proust *À la recherche du temps perdu*, Pléiade, Gallimard, 1954, 490, Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2000, 227, 田辺元『懺悔道としての哲学・死の哲学』長谷正當編燈影舎京都 2001, Tanabe Hajime, *La philosophie comme chemin de repentance, philosophie de la mort*, Editions Tōeisha, Kyōto, 2001.
- 78) *NK* 78 seq.
- 79) Plus tardivement, Nishida soutiendra que le passé et le futur s'unissent dans le présent, cf. *NK*, 4^{ième} partie.
- 80) 団結 *danketsu*, *RB*, 141 (163). Il faut l'opposer à l'opacité différenciatrice de la «solidité», (Seconde partie, III. 4, note).
- 81) C'est pour cette raison que Nishida prendra la peine de décrire les *deux* directions de «propagation» de l'unification par *deux* schémas différents, le cercle et le cône, en s'appuyant sur Bergson.
- 82) *ZP* 269. Autrement dit, comme l'a vu G. Deleuze (*B*, 62), l'unité au passé doit être à la fois une «translation» qui «unit» le souvenir au présent, mais aussi une rotation du souvenir sur lui-même «pour présenter dans cette union sa face utile». En termes nishidiens, l'unification temporelle est tout à la fois linéaire et circulaire, du fait de l'englobement perpétuel de l'unité en elle-même.
- 83) 倒錯 *tōsaku*, littéralement la perversion sexuelle. *BAE*, 99. En ce qui concerne cette notion d'«intelligence», N. Sugiyama établit clairement qu'elle peut prendre trois sens, ce qui fait toute sa complexité et sa richesse, indépendamment de ses limites propres, *BAE*, 195–198. C'est précisément parce que Bergson a vu les énormes pouvoirs de l'intelligence (comme ceux du corps), qu'il ne peut abandonner l'homme à la seule intelligence.
- 84) *EC*, 6.
- 85) 繰返すことができない *kurikaesukoto ga dekinai*, *IR*, 48 (94–95).
- 86) *IR*, 139 (278). Voir la reformulation tardive de cette critique en 1939, *ALAC*, 153 (159).
- 87) Voir *BAE*, 169–170.
- 88) *EDIC*, p. 118–120, 130.
- 89) 超時間的、超変化的 *chōjikanteki, chōbenkateki*, *IR*, 111 (219–220). *CI*, 203, 223.
- 90) Pour répondre à une question de I. Suzuki, il convient de préciser que la théorie nishidienne de l'unité, hénologie sans unité ultime, anti-plotinisme encore plus encore qu'anti-platonisme, subira des évolutions de structure, des «ruptures» qui restent solidaires d'articulations d'ensemble (plus que de réelles «cassures» différenciatrices) et des approfondissements continuels, au sein de la progression de la pensée du philosophe japonais. Sur tout ceci, cf. *NK* 116, 642, 791, 985, 1080, 1114.
- 91) 結び附く *musubitsuku*, «Le point de vue de l'intuition agissante», dans *NKZ* VIII, 107–110.
- 92) Sur ces notions qui, dessinent l'un des axes principaux de sa lecture de Bergson, et permettent de substituer une ontologie de *l'accomplissement*, sur le modèle de la «fermeture» et «cohésion à soi de l'élément» ou du

- «système» spatial, et de l'*inaccomplissement*, sur le modèle de l'«ouverture» et de la «production» durable, à une doctrine du temps étayée selon les trois dimensions du «passé», du «présent» et de l'«avenir», se référer aux analyses de N. Sugiyama, *BAE*, 79–82, 98, 101, 213, 297, 326–327.
- 93) 生成の中に凝固してしまった「もの」 *seisei no nakani gyôkoshiteshimatta mono*, *BAE*, 166–170, 69. Dans une veine proche: «Le présent n'est pas l'instant simplement identique à lui-même, ni quelque chose qui serait absolument sans identité à soi, comme dans le cas de différents instants successifs, qui seraient chargés de formes différentes.» (*BAE*, 165) D'un point de vue nishidien, ce n'est ni l'un ni l'autre, car c'est l'un et l'autre, l'un plus l'autre, le présent sera dit «éternel», éternellement changeant, «un présent qui inclut le passé et l'avenir», 「日本文化の問題」 *Le problème de la culture japonaise* (1940) *NKZ XII*, 308–309. Sur cette notion, voir *IREs*, 162 (331), *NK*, 803, *IM*, 112–115, et les textes rassemblés dans *Nishida Kitarô, l'éveil à soi*.
- 94) *IR*, 50, 92, 133 (99–100, 183–184, 269–270).
- 95) *IR*, 111 (219–220).
- 96) *BAE*, 89.
- 97) *Matière et Mémoire (MM)*, P.U.F. 1941, 86, 162, 166, 250.
- 98) *IR*, 54 (106–107). Cf. «Le problème de la culture japonaise», *Op. Cit.*, 285–286, 307, 329, 331, 349.
- 99) *PM*, «De la position des problèmes», «les faux problèmes», 76–78.
- 100) 動静の合一 *dôsei no gôitsû*, *IR*, 139 (278).
- 101) *MM*, 146, 187*.
- 102) 時間の考えに捕われる N. Sugiyama établit que c'est un reproche un peu semblable qu'adressait Bergson à Kant dans l'*Essai*, à savoir celui de demeurer prisonnier d'une «doctrine du temps» fondée sur la «distinction» de la «forme» (形成 *keisei*) et de la «matière», de l'homogène et de l'hétérogène, identifiant le temps à un «champ vide et homogène», l'empêchant de sentir la durée à l'œuvre. Par ailleurs, l'importance de la notion d'être transparaît dans sa critique selon laquelle Kant ferait du moi une «forme» plutôt qu'un «être» (存在 *sonzai*, *BAE*, 39–45). Ainsi, si Bergson entend rétablir une véritable doctrine du «temps», en le préservant de son assimilation fallacieuse à l'«espace», c'est encore dans le cadre d'une ontologie, là où Nishida cherche à s'extraire du «lieu» même où coule le temps, pour penser la notion de «lieu» en son essence fondamentale.
- 103) *EDIC*, 100–101. Cette «animation» de l'être doit être opposée d'une part à l'«esprit animateur» que la religion statique projette dans les «êtres», et qui naît de la «fonction fabulatrice» (*DS*, 191–193), et d'autre part à l'animation néontologique propre à l'éveil à soi, tel que le conçoit Nishida. Retenons cette distinction afin de bien comprendre que l'interprétation qui sera donnée plus bas de la philosophie bergsonienne en termes d'«auto-détermination», qui peut paraître impropre, concerne la première et la dernière significations ici déployées. Il est clair en effet que d'un point de vue bergsonien, l'idée d'auto-détermination peut être envisagée d'abord comme l'animation continuée et persistante, projetée dans les choses par la «fonction fabulatrice», une sorte de «magie» qui prolonge virtuellement l'action du corps, et qui est à l'acte ce que le néant est à l'être.
- 104) *IR*, 62, 133 (122–123, 269–270). *NK*, 278–279, 468 et seq. 変化を超越する統一 *henka wo chôteusurutôitsû* / 静的統一 *seitekîtôitsû*, 動的統一 *dôtekitôitsû*, *IR*, 111, 132 (219–, 266–267). *CLCM*, 265–266. Aux yeux de Bergson les «états simples», «représentent, dans leur *unité dynamique* et dans leur multiplicité toute qualitative des phases de notre durée réelle et concrète» (*EDIC*, 184)*. Cette unité est celle de la «pénétration mutuelle, qui exprime l'essence des éléments exprimés» (101*).
- 105) 場所の統一 *bashotekitôitsû*. Dans une note de 1944, conservée au bâtiment des archives de Gakushuin (*Cat. Archives* n° E5 p. 91), Nishida emploie cette expression. Nous retrouvons à nouveau une topologisation:

l'unité statique est stratifiée dans le lieu de l'être déterminé, alors que l'«unité dynamique», qu'évoquera Bergson, est l'engence du «lieu du néant oppositionnel», source essentielle de toute réciprocité; rappelons que ce néant constitue l'être indéterminé, mouvant, par opposition à «l'être déterminé», solidifié, pétrifié dans les symboles et les mots. Seule l'unité topologique appartient au «lieu du néant absolu». Cf. *NK* 987, 1080, 1148.

106) *MM*, 159.

107) «Il y a donc un cours des choses qui porte les lois et ne peut être résolu définitivement en elles. Traiter le monde physique comme un entrecroisement de séries causales linéaires où chacune garde son individualité, comme un monde qui ne dure pas, c'est une extrapolation illégitime, et il faut relier la science à une histoire de l'univers où le développement est discontinu», *SC*, 150–151. Cette idée prendra toute sa profondeur dans la seconde partie de cet article, lorsque nous analyserons les phénomènes du «doublement» et du «mirage».

108) Sur la différence entre le «comment» (如何にして *ikanishite*/何に *nani*) et le «pourquoi» (何のために *nan no tame ni*) cf. *IR*, 117 (229), et notre étude sur la reformulation du principe de raison suffisante, *NK* 217. Mais qu'en est-il réellement chez Bergson lui-même? N. Sugiyama montre comment le projet bergsonien vise à «ausculter l'expérience», c'est-à-dire, non pas seulement poser la question: ««quel» est l'objet de l'expérience» (経験対象の「何であるか」 *keikentaishô no nandearuka*), mais ««comment» est-elle par elle-même» (経験それ自身の「いかにあるか」 *keikensorejishin no ikaniaruka*). «La philosophie ne peut manquer de se poser cette question du «comment» (*ikanishite*)»* de l'«ordre» immanent aux images et au monde, et de son étonnante «adéquation» avec notre science, qui ne trouvera une justification ultime que dans cette réponse radicalisée, ce «Voilà comment» qu'est en substance la notion d'«harmonie automatique» (自動調和 *jidôchôwa*). Mais une telle nécessité du どのよう *donoyôni/comment* ne relève pas du *quid juris* kantien, d'une forme de «pourquoi» transcendantal, mais bien d'un *quid factis* bergsonien. C'est bien la constatation du fait de la succession de la conscience comme «mode d'être fondamental» qui est la «raison» qui justifie «en droit» l'argument qui veut que «le même état [de conscience] ne peut jamais passer de manière identique», que le «déterminisme» considère comme un «dogme». La loi de causalité n'est pas une catégorie de l'entendement, il convient de se demander «comment» elle «apparaît», est «donnée», «constituée», sur le mode d'un «fait», à partir d'une analyse sensorielle et sensori-motrice. Il ne s'agit pas tant ici — comme chez Nishida — de remplacer la question du «pourquoi» (なぜ *naze*) par celle du «comment» (*ikanishite*) que de justifier le ressort «automatique» du jaillissement de la première à l'aide de la seconde, à partir de la problématique centrale de la «reconnaissance» (再認 *sainin*) *BAE*, 4–5, 21, 31, 144–148, 235–236).

Dans *DS*, Bergson ajoute explicitement un troisième niveau d'appréhension du sens, de «certitude philosophique» (273), par rapport à ceux déployés dans l'*EC*. 1) La description et «l'observation» des «faits», fondée sur la «constatation» de l'existence, et sur des présupposés théoriques, comme chez Lévy-Bruhl (106, 155). 2) L'«explication» selon le «comment» et le «pourquoi», qui peut être, à un «degré» inférieur, causale, mécaniste et régressive (117, 156, 209), et, à un degré supérieur, psychologico-biologique, «vitale» et se révèle, en fin de compte «mystérieuse», parce qu'elle s'en tient trop aux «faits» et s'y «arrête»; l'explication spatialisante doit céder la place à la réintégration du mouvement qui se passe d'explication (114, 118, 156, 209, 274, 338). 3) Il s'ensuit qu'il faudrait revenir au «lieu» de «l'intuition mystique», qui livre la compréhension religieuse et cosmogonique selon le «pourquoi», qui lèverait le «mystère», justification attendue de l'élan. (274–281). Mais cette ultime justification est frileuse, elle relève du «vraisemblable» et est exprimée au conditionnel: «Une énergie créatrice qui *serait* amour, et qui *voudrait* tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, *exprimerait* simplement la distinction entre

ce qui est créé et ce qui crée)*. Bergson cherche ici la «raison d'être» d'une «distinction» quasi ontologique entre créateur et créature, unité et diversité, «élan vital» et «matière brute», là où Nishida s'efforcera de penser une opération infinie de relance de l'unité, au moyen de l'expression «à partir de ce qui est produit en direction de ce qui produit» (作られたものから作るものへ). La justification bergsonienne se trouve là «où» se déploie une forme d'auto-détermination divine, totalité qui s'ouvre et se fait sans cesse, Amour qui en appelle naturellement à des êtres à aimer. 5) Pourtant, cette auto-détermination de l'acte, illustrée encore par la formule: L'«action en marche crée sa propre route»* (320), selon l'actualité de son «accomplissement» («se verser à boire»), qui précède l'«être», la «personne» et la «chose» dans lesquels elle se trouve «solidifiée» (doublée, Seconde partie III. 4), était déjà présentée comme une «autosuffisance» de nature *non-substantielle* (134, 191, 209, 215). C'est en ce sens que la question du «pourquoi» se pose pour Nishida à un «niveau» topologique encore supérieur, en ce qu'elle cherche une justification qui n'est plus tirée de l'analyse, si l'on peut dire, de «concepts» (Amour, autosuffisance), mais de la topologie même de la réalité. Le «soi» de l'autodétermination ne provient plus de la nécessité du désir de l'être, mais de la vacuité du néant qui permet le déploiement même de l'élan d'amour, le jaillissement et la continuation même de «l'acte de nous verser à boire».

109) *IR*, 111 (219–220). 思惟対象の世界に墮とす *shiitaishô no sekai ni otosu*, *IR*, 166, 168 (341, 347). Autrement dit, la durée est donnée dans une forme logique: l'irréversibilité, elle n'est pas «pure». Cf. Seconde partie IV. 1.

110) *ALAC*, 155 (162).

111) 創造的進行の状態 *sôzôtেকishinkô no jôtai*, *IR*, 132 (266–267).

112) 記憶 *kioku*, *IR*, 133 (268). *EC*, 258.

113) 現在化する *IR*, 132 (266–267). 附着する. Cf. l'essai 「場所」 *basho*, *Le Lieu* (L, 1926), dans 『働くものから見るものへ』 *NKZ IV*, p. 208–387, trad. Kobayashi Reiko, Editions Osiris, Paris, 2002, 90 (287). *NK*, 980.

114) *IR*, 131–132 (264). Plus tard, il opposera à l'*Er-innerung* hégélienne une forme de «mémoire», *NK*, 1031 seq.

115) 真の意義 *shin no igi*/知識対象 *chishikitaishô*/認識主観 *ninshikishukan*/全自己を対象とする *zenjiko wo taishôtosuru*. *IR*, 132–133 (267–). 無限の統一者 *mugen no tôitsusha*, *RB*, 64–65 (78). *CLCM*, 143.

116) *NK* 996. *IM*, 102. *UEP*, 38.

117) Hisashi Fujita nous a fait remarquer que les philosophies de Bergson et Nishida pourraient se concevoir au contraire comme deux tentatives radicales de «sortie» de l'ontologie. Nous n'en disconvenons pas. Les catégories d'«ontologie», de «méontologie», et de «néontologie» constituent plutôt à nos yeux des outils pour permettre de tenter d'ouvrir un dialogue entre le second et les philosophes qu'il lit/lie.

Il n'en demeure pas moins que le premier n'hésitera pas à utiliser une terminologie — si ce n'est une conceptualité — fortement marquée par la notion d'être. Ainsi, Miyayama remarque que: «L'intérêt du monde des penseurs après 1916 a tendance à se déplacer d'une métaphysique qui explique [prêche] l'«être» (*Sein*), comme chez Eucken, Bergson, Tagore, au mouvement postkantien qui explique le «devoir» (*Sollen*).» (*Op. Cit.*, 91) Deleuze (*B*, 49–52, 59, 76), établit comment le «présent» constitue un devenir agissant, alors que le passé conservé «EST au plein sens du mot: il se confond avec l'être en soi (...) Seul le présent est «psychologique», le passé, c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique». Se réinstaller dans la durée, c'est réaliser d'abord le «saut dans l'Être», témoigner de notre «affinité avec l'être».

Nous avons vu plus haut en quel sens N. Sugiyama montre comment Bergson ambitionne de réaliser un projet

d'auscultation du «comment *est*» en plus du «pourquoi *est*» de l'expérience, attaché non pas à son intellection, mais bien plus à sa «description» (叙述 *jojutsu*) — à propos de cette dernière notion, cf. *BAE*, 134–136. Il précise qu'il s'agit là d'une «autre ontologie» (別の存在論 *betsu no sonzairon*) opposée à l'ontologie «intemporelle» (非時間的 *hijikanteki*) «basée sur l'«être» (ある *aru*)» au sens de «l'être statique» (ステイックな「ある」 *sutatekku na «aru»*), et une «doctrine du temps» différente de celle «basée sur un «maintenant» indissociablement lié à cet «être»» (*BAU*, 4–5, 92, 101). Bergson ne va pas jusqu'à une ontologie de «l'Être qui tire nécessairement l'existence de sa propre essence» comme «*causa sui*», mais s'arrête prudemment à une ontologie de l'existence qui tire l'être de notre durée comme «sentiment profond» et de notre «individualité», comme de celle des grands hommes qui nous élèvent (*BAE*, 106, 316).

Dans l'*Essai*, l'«être» (存在 *sonzai*) du «moi» est «difficile à éliminer», résiste à sa transfiguration factice en «être extérieur» ; «j'existe» signifie ce «mode d'être» (存在様態 *sonzaiyôtai*) selon lequel je «dure», me «succède» (継続 *keizoku*) à moi-même (*BAE*, 3–4, 38, 101). Ajoutons à cela les citations suivantes: «Un être à la fois identique et changeant», «Le sentiment est lui-même un Être qui vit», «Être vivant», «Être conscient», «Les profondeurs obscures de notre être» ; la durée représente: L'«enrichissement ordinaire de l'être», pp. 77, 100, 118, 130, 140, 148, 164, 177, formule que l'on comparera à celle de Hegel: Un «approfondissement en lui-même de l'être, dont l'intérieur a été dévoilé moyennant cette progression» *Encyclopédie*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1994, §159, p. 404. Dans *MM*, l'«image» est présentée comme un «être» qui «se pose» dans sa «phosphorescence», et s'offre «par degré» à la conscience perceptive (*BAE*, 131–139). Dans l'*EC*, Bergson utilise bien l'expression «ce qui est» en un sens constitutif (Seconde partie, IV. 2). L'être exprime la «transition» qui résout les paradoxes comme ceux de la croissance humaine, et se dépose («est») en autant de stations sur le sillage du mouvement, «exactement comme Zénon dirait que la flèche *est* dans chacun des points de la distance» (*BAE*, 74, 101). Sugiyama déclare: L'être est le fait de la production inaccomplie, et pas celui de la coïncidence avec le moi statique [...] Le temps ne déchire pas le moi à partir de l'être du moi. Je ne meurs pas du fait du temps. La mort constitue bien plutôt le fait de précipiter le soi en une «chose» en laquelle mon existence s'est accomplie et qui coïncide avec le soi; le temps, à l'inverse, est précisément la vie, et la subjectivité.» C'est de l'être dynamique que l'on déduit l'être statique, de la vie la mort, du mouvement, le repos, et pas l'inverse (*BAE*, 100–101). Bergson se propose la «relativisation d'une ontologie de l'accomplissement» : il est trop facile d'accomplir, alors que tout s'accomplit malgré nous (326–327).

En outre, dans les *DS*, s'il se méfie certes, à la faveur de sa critique du langage de «notre verbe *être*», 194, cela ne l'empêche pas d'user du mot et de sa conceptualité (un peu comme quand il utilise le mot «temps» et joue sur le temps des verbes), et ce de trois façons. 1) Au niveau de la réalité même, de l'Être, une formule directrice exprime d'abord la durée propre à l'origine: «Ce qui *fut* primitif n'a pas cessé de l'*être*»*, 141. 2) Au niveau anthropologique, l'intuition, quant à elle, nous ramène «aux racines de *notre être*»*, qui est «durée», 267, *EC* 42. 3) Puis ces deux premiers niveaux se rejoignent lorsque, dans un premier sens, l'«être» humain, cet «être intelligent», dans le mysticisme, revient à l'«Être», par-delà le «vertige du néant», et son âme se «laisse pénétrer» par Lui, 221, 226, 241, 261–265. Et lorsque, dans un second sens, l'Être créateur se retrouve dans ses créations comme autant d'«êtres» créateurs, lorsque l'Être d'amour «tire» de lui-même des «*êtres dignes d'être aimés*»*, autojustification de l'Être dans «des êtres», qui est sa propre «raison d'être» comme «courant vital», 273–275. Le «néant», qu'il soit de «conscience», ou «d'énergie», disait déjà l'*EDIC*, ne saurait posséder de force créatrice, p. 117. Comme le remarque N. Sugiyama, il y a dans l'idée d'amour comme donation d'être, «appel à l'existence», une «autre ontologie» que celle de l'*EC*, qui s'en tenait à l'idée de l'être comme changement et création de soi.

Cet amour se réalise dans la plénitude de se donner l'être, charité ouverte et formelle sans contenu, avant d'être l'amour inquiet d'un sujet qui convoite une «union volontaire» avec un «objet», qui trahit une insuffisance, comme chez Descartes (317–320).

- 118) *EDIC*, 99.
- 119) 門口 *kadoguchi*, *Le Lieu*, 36 (234). Voir également 37 & 38 (234 & 236). Cf. *NK* 998.
- 120) 我を没して *IR*, 124 (245). Sur l'«oubli du soi» (自己を忘れる), cf. *NK* 133 et *IR*, 53 (105).
- 121) B, 118. Mais si l'ouverture est le fait du «rien», par rapport à la totalité de l'être conservée dans le passé, il reste encore à penser l'unité du néant et de l'être au niveau de la durée, ce qui sera la perspective nishidienne.
- 122) 絶対無限統一 *zettaimugentôitsu*, *IR*, 126 (250).
- 123) *DS*, 34*, 38, 72–80, 98. *RB*, 174 (198), cf. *NK* 141.
- 124) *EC*, 24, 66, 96, 100, 104, 110, 266, 295.
- 125) N. Sugiyama la présente dans *BAE*, 189–190, et nous la retrouverons dans la pensée du doublage (2^{ème} partie).
- 126) *DS*, 123, 196. *EC*, 55–58, 97, 114, 145, 214–217*.
- 127) *EC*, 110*, 164–165*. Voir encore la critique de la notion d'unification, «l'intuition philosophique», *PM*, pp. 154–157.
- 128) *EC*, note 31, 44, 55, 79, 100, 126–130, 267, 275. アートマン *atoman/âtman* 自我 *jiga* qu'il traduit par 心 *kokoro* ou 精神 *seishin*. ブラハマン *burahaman/brahman*, traduit par 宇宙 *ûchu*, *RB*, 38, 80 (46–47, 97). *NK* 168.
- 129) *EC*, 348, 373–386. *DS*, 43. Nishida s'intéresse tout particulièrement à cette problématique de la «solidification» dans son édition anglaise de 1935, cf. 8 et *sqq.*
- 130) L'intelligence réalise 1) l'unité épistémique dans l'*EC*. 2) L'«unité» anthropomorphe de la religion statique, qui nous donne une familiarité, une «camaraderie» avec l'événement, *DS*, 166–168. 3) L'unité des dieux dans le passage de la première forme de religion à l'autre, et la naissance du monothéisme, *DS*, 189, 200.
4) L'union sort alors du cadre de l'intelligence: «Plus de mystères. Les problèmes s'évanouissent, les obscurités se dissipent; c'est une illumination. Mais pour combien de temps?» «L'union avec Dieu» dans la religion est 4. 0) soit impossible dans le «bouddhisme» qui reste «suspendu» dans le «vertige du néant», incapable d'assurer le «pont» entre l'être et l'Être. 4. 1) Soit l'éclair ponctuel d'«un instant», avec la retombée qui suit l'«extase» et la «contemplation». 4. 2) Soit une unité temporaire et partielle dans le «mysticisme complet», unité habitée d'une volonté «inquiète» née du sentiment troublé par la pensée, unité agitée dans son repos même, «sous pression [...] dans l'attente d'un nouveau bond en avant» 4. 3) C'est seulement dans le «grand mysticisme» qu'est atteinte l'unité «durable» et «totale». Union «durable», car caractérisée par la «durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie». Union «totale», comme union à l'élan même et non plus «en attente» de l'élan. Union «calme», et sereine, au sens d'une «exaltation» et d'une «surabondance de vie» créatrice (*DS*, 119, 182, 193, 218, 241, 246–248). Écoutons autour de nous ce calme peuplé de bruits. Le «calme» n'est ici ni le «silence», ni la «tranquillité» de l'animal, ni le «repos», ni l'absence provisoire de fracas qui apaise l'intelligence, c'est l'état durant lequel nous sentons qu'il se passe quelque chose, durant lequel une création lentement, sereinement se réalise.
- 131) *BAE*, 33. Sur la «pénétration mutuelle», cf. *EDIC*, 6, 67–80, 101, 178. Il faut opposer cette «solidarité» (連帯性 *rentaisei*) temporelle, «solidarité» des «faits de conscience qui se pénètrent, s'organisent insensiblement ensemble, et lient le passé au présent» (*EDIC*, 77, 91) à la notion de «solidarité» unificatrice nishidienne, que nous recroiserons à plusieurs reprises. Alors que la première se tient au sein des deux niveaux que représentent au sein du «lieu du néant oppositionnel», l'«opposition réciproque» et la «succession», la seconde livre l'unité au lieu

sans fond du néant absolu, qui en «hypertrophie», ou en «hyperbolise», pour parler ainsi, le pouvoir unificateur.

132) *EC*, 109–110*, 129, 166, 271–272, 290–291*.

133) *EC*, ii, vii., 281–283*. 翻す *birugaesu*, *NK* 993.

134) *DS*, 61, 84.

135) Et c'est précisément les pages 234–236 que Bergson consacre de nouveau à cette problématique dans *DS* que Nishida souligne tout d'un coup de traits de crayons dans son édition de 1935.

136) *DS*, 71, 98, 189, 198.

論文要旨

ベルクソンの解釈者としての西田幾多郎 1. 「エラン」と「持続」

ミシェル・ダリシエ

西田幾多郎 (1870–1945) によるアンリ・ベルクソン (1859–1941) の哲学に対してのアプローチは、大正時代における日本でのフランス哲学の受容において特に際だったものである。ベルクソンの思想は以前から知られていたが、西田は早くからベルクソンにおける「エラン (飛躍)」と「持続」という二つの主要概念を批判するに至っていたのである。

まず「エラン」の概念は、その能動性と空虚化の働きを表現する語、「躍入 (Einschnappen)」から理解されるべきである。そうでなければ我々は、いかにしてエランが「跳躍」し、「命令」し、「創造」できるのかをエネルギー論的な観点から説明しようがないからである。とすれば、いつそう深く究めるべきなのは、この空虚化する作用の源泉だということになる。

第二の「持続」の概念については、それは単に生成と時間の流れとしてではなく、存在と無との「統一」として理解されねばならない。そうでなければ、どうして持続というものが同時に留まりでありかつ変化であるのかを論理的に理解できなくなるからである。こうして、統一という観念その自身の真正な意味を探究することが必要になってくる。

西田という日本人哲学者による読解は、ベルクソンにおける「時間」と「差異化」への執着にとりわけ注目することを通じて、我々にベルクソンについてのいつそう深い理解を可能にするものなのである。

キーワード【ベルクソン 西田幾多郎 持続 エラン 無】